REVUE APOLOGÉTIQUE

REVUE APOLOGÉTIQUE

Doctrine & Faits Religieux

SOUS LE HAUT PATRONAGE

DE S. Éminence le Card. VERDIER, *Archevêque de Paris, ancien directeur.*

DIRECTEURS

S. G. Mgr BAUDRILLART, *de l'Académie française.*

J.-V. BAINVEL, *de l'Institut Catholique de Paris.*

VINGT-HUITIÈME ANNÉE

TOME LV





GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117.
MCMXXXII

LE MIRACLE ET L'APOLOGÉTIQUE

Dedit aspicientibus intellectum Qui praestitit signum.
S. Léon le Grand, Serm. I de Epiphania, *in* Brev. Rom. (4e jour de l'Oct. de l'Epip.).

Hoc egit foris Dominus in oculis corporis quod apud ipsos agebatur intus in oculis cordis.
S. Grégoire le Grand, Hom. 23 in Evang., *in* Brev. Rom. (Lundi de Pâques).

La première démarche de l'homme, dès qu'il eut par l'intelligence pris possession de son Dieu, fut de recourir à Celui-ci pour trouver en Lui, sous forme de pitié et de protection, un surcroît de bonheur et de puissance : le Ciel, s'il le voulait bien, ajouterait à nos moyens ordinaires une extension de pouvoirs que nos désirs réclamaient, mais que nos forces personnelles nous refusaient. Ainsi, dès le premier jour, la pensée de Dieu partage en deux domaines distincts le vaste monde où se déploient l'activité et la souffrance de l'homme : une première région, dont Dieu est l'auteur, mais dont l'homme se sent le maître régulier, et où il lui suffit d'agir pour obtenir ; au delà, des terres illimitées, auxquelles seule la prière donne accès, si Dieu exauce notre ardeur, et superpose à nos forces naturelles toutes celles dont Il a la garde et le monopole.

En ces quelques mots se résument, avec l'effort millénaire des religions, la théorie et l'apologétique du miracle, auquel il faut conserver d'abord, pour le comprendre, cette immense substructure d'espoirs qu'il vient réaliser. Peut-être, en ces derniers siècles, sous l'influence de méthodes scientifiques trop exclusives, et d'une conception mécaniste et cartésienne du monde, a-t-on commis l'erreur de ne voir dans le miracle qu'un accident phénoménal à la surface visible des choses. On a cru sans doute,

en le réduisant à son seul élément physique, en le présentant comme une simple dérogation aux lois de la nature[1], on a cru dans les cercles apologétiques fortifier d'autant plus la preuve qu'on ramenait d'abord le fait à sa valeur matérielle. Mais les objections de l'incrédulité auxquelles on s'est aussitôt heurté, et qui encombrent nos manuels, auraient dû nous avertir que cette base d'élan était trop étroite. Si l'on veut restituer au miracle toute sa force de démonstration, et comme disait le Christ, toute sa valeur de témoignage, il faut commencer par lui rendre tout son contenu invisible et psychologique, les volontés sourdes de l'homme dont il est l'apaisement, les prières auxquelles il sert de réponse, et ce surcroît de puissance que l'homme veut y trouver grâce à une collaboration inouïe de la puissance divine. A ces conditions seulement, le miracle restera ce qu'il doit être, c'est-à-dire un *signe*, comme le veut l'Ecriture. Qu'est-ce en effet, qu'un signe ? C'est une réalité qui subsiste sur deux plans, par exemple celui de la chair et celui de l'esprit, et dont la partie visible sert de symbole à la partie invisible. C'est une valeur composée, dont l'élément matériel révèle le contenu spirituel, grâce à une union indissoluble entre les deux fondée à la fois sur la ressemblance et la causalité. Cette causalité est souvent réciproque entre les deux associés, *l'un portant l'autre ;* et c'est nier la notion du signe que de limiter son analyse à l'étude séparée de chacune des valeurs.

I

La richesse invisible du miracle, c'est cette collaboration de Dieu et de l'homme fondée sur la transcendance de l'un et la prière de l'autre; c'est au moins cette soumission supplémentaire de la créature au Créateur, où l'homme trouve un accroissement de puissance, et Dieu une occasion de se révéler davantage. On n'aurait jamais dû oublier que le succès remporté par le miracle sur la monotonie brutale et inexorable de l'ordre habituel de la

1. Cf. dans *L'Ami du Clergé* du 26 juin 1924, une dizaine de colonnes, sous forme de réponse (anonyme) à une question posée sur la définition du miracle, « dérogation aux lois de la nature ». Il ressort de la réponse et des extraits des auteurs cités, que cette définition n'a jamais été traditionnelle ni classique chez les théologiens, lesquels suivent ou développent de préférence la définition thomiste; mais qu'elle vient d'auteurs laïcs, Hume, J.-J. Rousseau, J. Simon, Séailles, et qu'elle a été adoptée par des auteurs ecclésiastiques de vulgarisation.

nature, suppose chez le thaumaturge ou chez le miraculé, et souvent chez les deux, une attitude psychologique et morale de signification religieuse, sans laquelle le prodige ne se produirait pas. Faite de prière et d'humilité, de foi et de confiance surtout, et chez les plus grands saints, d'audace et d'autorité suppliantes, cette attitude spirituelle représente en face de Dieu quelque chose de neuf, elle suppose donc avec Dieu des relations nouvelles, d'un ordre supérieur et transcendant ; et puisque toute relation peut être lue dans les deux sens, elle permet de supposer en Dieu une action surnaturelle ou préternaturelle, et, comme nous le disons, une intervention spéciale. Pauvre expression d'ailleurs que celle-là : intervention spéciale ! — comme si Dieu pouvait agir quelquefois ou quelque part sans que sa puissance ne soit pas la sienne, c'est-à-dire divine et toujours elle-même. Mais on veut dire que cette fois-ci la créature se laisse faire davantage par son Créateur, et que Celui-ci peut y mettre plus intimement le doigt pour y hâter le succès de son œuvre et de son amour.

C'est en nous d'abord, qu'est le grand changement, dans une soumission plus totale à la volonté et à la toute-puissance de Dieu. Celui-ci est déjà partout dans le monde, où rien ne peut survenir sans qu'Il ne soit cause première, Providence interventionniste et collaboratrice au moindre souffle des vents, à la moindre ride de la surface de l'eau, au moindre cheveu qui tombe de nos têtes.

Seulement, quand la création suit son cours monotone, et oppose à l'esprit l'immense force d'inertie de sa matière, quand les faits se déroulent, identiques et pareils à eux-mêmes grâce à la lenteur de leur rythme, sur le fond grisâtre et neutre de l'ordre quotidien, quand leur répétition, conforme à leur nature lourde, est assez retardée pour que nous puissions nombrer le temps et la mesure de ces élans successifs et semblables, nous nous figurons être les maîtres de cet ordre que nous avons raison d'appeler le nôtre ; nous y triomphons en effet à cause même de ses imperfections qui sont à la taille de notre propre corps. Et celui-ci se retrouve avec toutes ses exigences, ses faiblesses, ses limites et ses impuissances, dans ce monde de la matière qui est, comme lui, étroit, aveuglément têtu, et où toute dérogation est en effet impossible faute de forces spirituelles suffisantes pour soulever ces volumes de chair et de terre. En ce pays de connais-

sances, notre corps est vraiment chez lui, et tout à fait à son aise avec ces camarades d'origine : c'est le domaine, splendide d'ailleurs, de la Science, de notre science et de notre infaillibilité. Nous y sommes les maîtres, mais ce n'est qu'une façon de dire et de voir. En réalité, Dieu est présent là comme partout, acteur invisible, cause première, collaborateur obligatoire, qui est dans le monde sans être du monde, qui est tout sans faire nombre avec rien, parce que son existence soutient notre existence, parce que son action supporte la nôtre et lui permet d'aboutir.

Néanmoins, parce que Dieu en ces régions se soumet à notre rythme et s'abaisse à notre taille, nous ne le voyons pas agir, et après avoir déduit et affirmé son existence à titre de cause première, nous sommes tentés d'oublier sa présence et son rôle. Ce plan-là, en dépit de Victor Cousin et de Jules Simon, n'est pas capable de soutenir les institutions religieuses de l'humanité ; c'est simplement notre cadre à nous, l'ordre naturel, celui où le langage des hommes et la philosophie vulgaire nous permettent de dire que c'est nous qui sommes cause.

Et de fait, nous le sommes, à notre manière, qui est misérable, à notre vitesse, qui est lente ; et la certitude de notre succès n'a d'égale que la pauvreté du résultat. Comment pourrait-il en être autrement ? L'hommage que nous y rendons à Dieu est si médiocre ! et notre soumission à sa toute-puissance y est réduite au minimum, au minimum qui nous est indispensable pour ne pas cesser d'être. Dans ce royaume étriqué, si nous sommes à notre aise apparemment, Dieu doit souffrir au contraire, si l'on peut dire, de toutes les entraves que lui imposent notre lenteur et nos résistances, véritable péché à ses yeux. Oui, l'ordre naturel est en état de péché, au moins dans l'homme ; et c'est même le péché originel, vu de la nature désormais privée de tous les privilèges que Dieu lui souhaitait et lui avait accordés.

Les limites de cet état peuvent être connues avec certitude, à la fois dans sa matière, qui sont ses résultats physiques conformes à nos lois scientifiques et à notre pouvoir investigateur, — et dans sa forme, qui est définie par l'attitude que nous y prenons à l'égard de Dieu : collaboration conditionnelle pour des fins immédiates et certaines, soumission qui ne réclame ni humilité, ni charité, mais un simple contrat avec un Associé infaillible, sûr, fidèle et constant.

Il faut insister davantage sur ce double élément, visible et invisible, de l'état de nature, comme tout à l'heure il faudra souligner encore le double élément, visible et invisible, de l'état de surnature. A vouloir réduire l'ordre naturel à ses seules composantes matérielles et physiques, on peut construire l'admirable édifice des Sciences humaines ; mais à commencer ainsi par mettre à la porte les valeurs psychologiques, on s'interdit de les voir revenir jamais, — et l'on ne retrouvera jamais à la fin du débat que ce qu'on y aura versé au commencement. Si l'on veut étudier le monde avec des préoccupations humaines totales, avec l'espoir d'en faire jaillir des lumières sur le Créateur, il ne faut pas d'abord faire abstraction de notre position intérieure et personnelle, qui définit en même temps notre attitude à l'égard de Dieu, et par voie inévitable de conséquence, l'attitude de Dieu à notre égard.

Si les limites de l'état de nature peuvent être ainsi définies aux yeux clairs de notre intelligence, nous savons par le fait même où commence le monde de la surnature et en attendant celui du miracle. Fidèles à notre méthode, nous définirons celui-ci à la fois par son double élément, visible et invisible. Aussi bien, ces faits extraordinaires que nous appelons les miracles ne se produisent jamais que moyennant une attitude psychologique convenable ; — et il n'y a rien de plus cocasse que l'idée voltairienne ou renanienne de convoquer l'Académie des Sciences tel jour et à telle heure pour constater un prodige divin, puisque cette attitude impérative et mathématique est contradictoire avec l'idée de miracle : autant vaudrait vouloir faire naître des êtres vivants dans un milieu dépourvu d'oxygène.

Nous ferons donc la place très grande à l'élément spirituel dans la définition du miracle. Seulement, il est bien entendu que si l'on veut éviter le subjectivisme et le modernisme, il faut en cette affaire être thomiste à fond, car s'arrêter à mi-chemin dans une montée aussi rude, c'est s'exposer à redescendre plus bas que le parapet dans des abîmes sans fond : et être thomiste en cette matière, c'est reconnaître qu'il n'y a rien dans l'homme qui ne soit de Dieu, que nos actes les plus libres sont l'effet de la grâce divine, — et que nos attitudes à l'égard de Dieu sont d'abord définies par une attitude de Dieu à notre égard. Quand l'homme entre dans la surnature par la prière, c'est que d'abord

Dieu l'y a introduit par sa grâce ; — et la prière par laquelle nous demandons la grâce est déjà l'effet de cette grâce. Quand nous disons que Dieu commence à nous exaucer, c'est que notre volonté a fini par se conformer à la sienne. Notre position vis-à-vis de Dieu dans le miracle, c'est l'exact *verso* de la position de Dieu à notre égard. Si le miracle nous paraît aléatoire, c'est que notre faiblesse nous condamne à hésiter ; si aux saints et au Fils le miracle paraît certain, c'est que leur volonté est absolument conforme à celle de Dieu. Et si le miracle est transcendant à l'ordre naturel, et si pour essayer de le dire, nous nous le représentons comme une dérogation aux lois de la nature, c'est parce que Dieu y déploie des forces d'amour et de toute-puissance sur lesquelles nous n'avons pas barre. Il est là comme chez lui ; — comme si Dieu n'était pas partout chez lui ! Cette fois-ci cependant, il nous apparaît davantage encore comme le maître absolu de la maison, et, ce qui est plus intéressant pour notre apologétique, comme le seul responsable. Si nous parlons de la sorte, c'est que nous avons changé d'attitude à son égard, et qu'au lieu de demeurer au monde des corps où nous nous croyons les maîtres parce que nous y sommes esclaves de la matière, nous avons renoncé à ce vain succès pour entrer dans ce domaine supérieur où nous acceptons enfin de nous laisser faire totalement par Dieu. C'est ce qui nous permet de dire que Dieu seul peut faire des miracles[1], parce qu'en effet les miracles relèvent à titre d'effets de cet ordre surnaturel de la grâce, de ce monde de l'Esprit, où Dieu est enfin chez lui, parce que nous y sommes enfin soumis à son amour transcendant[2].

1. Saint THOMAS, *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 102; et Ia p., q. 110, a. 4.

2. Au fond, toutes les objections classiques contre la possibilité et ensuite la discernabilité du miracle, comme aussi, malheureusement ! la plupart des réponses qu'on leur fait, — commencent par enfermer (s'il s'agit des objections) ou par laisser enfermer (s'il s'agit des réponses) le miracle dans l'ordre naturel. Or, le miracle une fois enclos dans ces limites, on n'arrivera plus jamais à l'en faire sortir. C'est fini. La partie apologétique est sinon perdue, du moins compromise, ou ce qui est plus grave, embrouillée. Il ne faut pas accepter cette position, inconnue à saint Augustin, inconnue à saint Thomas, inconnue à toute l'humanité avant Descartes, — et qui nous a conduits d'une part à la théorie de la dérogation (naturelle) aux lois de la nature, d'autre part à l'objection des forces inconnues (naturelles) : tranchées inexpugnables sur un front de guerre immobile. Réduire le miracle à un fait purement physique et en quelque sorte extérieur à l'homme, même lorsqu'il se produit dans les membres charnels de celui-ci, c'est oublier que le phénomène total comporte un état

Que l'on n'objecte point que cette position intellectuelle est déjà une théologie à l'usage des croyants, et qu'elle constitue une pétition de principes. Jusqu'à nouvel ordre, jusqu'au moment de l'acte de foi qu'elle va nous permettre de poser, elle n'est encore qu'une physique et une psychologie, mais l'une dans l'autre. Dans l'analyse du miracle, nous avons jeté l'homme qui est guéri ou le thaumaturge qui le sauve, avec leur conscience et leur attitude intérieures, avec la tension de leur être tout entier vers un monde nouveau ; et derrière eux, nous avons jeté toutes les aspirations surhumaines de l'humanité. C'est dans l'homme d'abord que nous avons découvert cette frontière qui sépare la nature et la surnature, qui permet de clôturer et de définir la première, celle où il n'y a rien à demander, puis d'atteindre et d'espérer la seconde, qui nous vient par la prière. Ce n'est pas un paradoxe de soutenir que la question du miracle est d'abord une question de psychologie.

En somme il faut d'abord arrêter et solidifier l'ordre naturel, le ramener à sa loi interne et à ses contours nets. Et puisque l'effort de l'incrédulité ne consiste plus aujourd'hui à nier la surnature, mais à la résorber dans la nature, le devoir de l'apologiste est de maintenir une distinction qui ne soit pas une séparation. Or c'est la conscience religieuse de l'humanité loyalement interrogée, ou, si l'on veut plus simplement, la conscience

d'âme, une attitude de prière, une renonciation et jusqu'à un certain point une abdication d'ordre spirituel. Les prodiges ne se produisent jamais que si l'homme, renonçant à les obtenir par ses propres moyens, fait appel à un surcroît. Et pour que le miracle ait lieu, il faut que la créature raisonnable et libre adopte une certaine disposition intérieure nettement caractérisée et clairement définie. C'est ce qui est intéressant. Car du coup il y a dans le sujet une frontière entre une attitude et une autre attitude. Et si, pour comble de clarté, à l'une et à l'autre correspondent dans le monde visible et sensible des corps des résultats différents ; s'il est impossible par exemple d'obtenir une guérison avec la prétention maintenue chez l'homme de se suffire à soi-même et de s'arranger seul ; si au contraire on l'obtient (nous allions dire : on la provoque, car désormais ce mot ne nous effraie plus : *perseveraverit pulsans*, disait le Christ) par une prière humble, plus que cela, par un aveu radical d'impuissance, par un refus d'employer les moyens à notre portée, par un abandon total aux mains de la Providence, — il faudra bien convenir qu'il y a dans l'homme deux ordres, deux plans d'activité et de réussites, un qui lui appartient et auquel il renonce parce qu'il en est maître, un autre qui le dépasse, dont il a besoin, et qu'il implore. Et encore une fois, si l'un et l'autre système aboutissent à des résultats différents, selon des lois irréductibles les unes aux autres, c'est bien la preuve que, quels que soient ces deux plans et le nom qu'ils méritent, il y en a deux. Et pour le moment, c'est la seule chose qui nous importe : que l'un ne puisse pas se ramener à l'autre.

humaine, qui nous dessine cette ligne de partage, en nous parlant de cet ordre nouveau qui exaucerait ses désirs en dépassant ses pouvoirs, et qui l'agite en ses profondeurs les plus tenaces et les plus sacrées. Nous ferions déjà de la théologie si nous donnions un nom à cet ordre nouveau, si nous prétendions le définir. Mais nous avons simplement, jusqu'à nouvel ordre, constaté dans notre psychologie son point d'attache, et la nécessité de lui faire chez nous une place particulière et supérieure.

II

On voit dès lors comment il faut construire l'apologétique du miracle et à quelles conditions elle peut réussir. Le miracle doit absolument être traité comme un signe, c'est-à-dire comme une réalité composée d'un double élément, l'un visible, l'autre invisible. Ce qui tombe sous les yeux, le phénomène, est la conséquence et l'enveloppe d'une autre valeur invisible, à savoir la soumission totale de l'homme à Dieu, — ou ce qui revient au même, l'intervention surnaturelle de Dieu dans le monde. A qui n'admettrait pas cette double valeur, le miracle comme signe serait inintelligible et n'offrirait aucune efficacité apologétique : c'est ce qui se constate tous les jours chez les incrédules : *même si quelqu'un des morts ressuscitait*, dit le Christ, *ils ne croiraient point*. Le miracle n'opère pas sur ceux qui, *nous ne disons pas :* n'ont pas la foi, — ce serait l'aveu maladroit d'un cercle vicieux ou d'un court circuit. Mais le miracle n'opère pas sur ceux qui n'admettent pas déjà la possibilité et même l'existence d'une transcendance, d'un plan supérieur de bonté et d'amour. Et voilà pourquoi l'apologétique du miracle doit être soutenue par une autre que l'on appelle bien maladroitement l'apologétique interne, — deux mots contradictoires, si par interne l'on entend : subjectif, — et par : apologétique, nécessité. Il faudrait dire : l'apologétique du miracle doit être étoffée par un état d'âme qui est le résultat d'une réflexion du sujet sur lui-même, lorsqu'il a constaté qu'il lui est impossible de se contenter de l'ordre naturel, du monde des corps, et qu'il souhaite, — sans y avoir droit, — d'entretenir avec Dieu d'autres relations que celles-là[1]. Il souhaite qu'une religion surnaturelle soit vraie.

1. Cet état d'âme du sujet doit toujours être considéré plutôt comme *voyant* que comme *vu*. Il n'est pas nécessaire que des yeux se voient pour

Et le miracle lui montre qu'elle est vraie, c'est-à-dire qu'elle existe.

Où l'on voit qu'il ne faut pas séparer ces deux mouvements qui marchent à la rencontre l'un de l'autre, une demande de l'homme et une réponse de Dieu, — réponse qui est inintelligible à qui ne connaît pas le demande, et demande qui est apologétiquement stérile si elle n'obtient pas de réponse. Car il faut en même temps renoncer à cette conception qui depuis un siècle ou deux a coincé tout essai d'apologétique sincère : au nom de je ne sais trop quel principe, on soutenait qu'à tout désir correspondaient un droit et une réalité[1]. Et dans ces conditions, il était impossible de dire que l'homme désire et souhaite le surnaturel, sous peine de nier l'essence même de celui-ci qui est gratuit, sous peine de supprimer la vérité en la prouvant. Mais le prétendu principe est faux : il provient d'une conception statique de l'homme et du monde, en vertu de laquelle Dieu devrait réaliser tout ce qui est possible, et serait obligé de faire passer à l'acte toutes nos puissances. Mais si tout être est défini : *tendance à Dieu*, et l'esprit : *tendance à la vision de Dieu*, où nous mènerait cette philosophie, sinon à la négation même de la liberté du Créateur ? Dieu ne pourrait pas créer sans se lier.

Bref, le surnaturel, bien que désiré par l'homme, n'est pas fatal et reste gratuit. Et c'est ce qui rend nécessaire l'apologétique du miracle : celui-ci seul peut montrer que le surnaturel souhaité existe. Mais il ne le montre pas à qui ne le désire pas, — car celui qui n'a pas l'idée du surnaturel, grâce au moins à un désir confus, ne voit pas que le miracle est un signe et ne le comprend pas.

C'est en effet comme signe que le miracle opère sur nos esprits : il ne faut pas le traiter par déduction, comme on construit la preuve de l'existence de Dieu par la contingence naturelle des êtres, quand de l'effet on remonte à la cause, à une

voir. Cf. une note très précieuse du P. Rousselot, S. J., dans son article sur « Les yeux de la foi », dans *Recherches de Science Religieuse*, 1910, pp. 243-244. Le P. Rousselot citait volontiers un exemple qu'il disait avoir trouvé dans *l'Ursule Mirouet* de *Balzac* : une jeune fille du roman ne se rend compte de son désir de se marier que lorsqu'elle voit le jeune homme qui lui est destiné. Le désir existait, voyant plutôt que vu.

(1) Cf. R. P. Guy de Broglie, S. J., *De la place du Surnaturel dans la Philosophie de saint Thomas*, dans *Recherches de Science Religieuse*, numéros de mai-août 1924, et de février 1925.

cause qui prend dans son ordre qui est transcendant, les espèces de ses effets qui ne sont pas transcendants : le Dieu des philosophes est philosophe, le Dieu de la nature est naturel. Ce n'est pas ce Dieu-là que le miracle nous montre.

Mais le miracle ne nous procure pas non plus la vision : *personne n'a vu Dieu ;* la foi elle-même ne nous Le fait pas voir, car cette vue est le privilège de la vision béatifique. Les yeux de la chair voient les objets sensibles, immédiatement, sans intermédiaire. Ce n'est pas ainsi que les yeux de la foi voient leur objet. Ils ne le voient qu'à travers des signes. Mais pour comprendre un signe, il faut d'abord en savoir la signification, et l'on ne comprend une langue que lorsqu'on la connaît. Le miracle ne révèle son contenu intérieur, qui est l'intervention surnaturelle de Dieu, qu'à ceux qui par le désir ont déjà l'idée de ce surnaturel, et qui voyant le prodige, disent, non pas seulement : *c'est,* — mais : *c'est lui.*

Et *lui*, c'est le doigt de Dieu, du Dieu, *non des philosophes, mais d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, et de Jésus-Christ : digitus Dei est hic*[1].

Ainsi comprise, la preuve par le miracle ne se distingue pas essentiellement des autres arguments apologétiques, par exemple de celui qui utilise la sainteté du Fondateur ou de la doctrine. Elle a seulement l'avantage, en utilisant des faits physiques

1. Le miracle comme tel, c'est-à-dire comme signe, n'a donc pas pour but, contrairement à ce que pensent beaucoup de personnes, de prouver l'existence de Dieu, qu'il suppose établie d'abord par la raison. Si le miracle prouve l'existence de Dieu, ce n'est pas en tant que miracle, mais en tant que fait créé et contingent. Tout au plus en cette affaire, présente-t-il l'avantage d'attirer mieux l'attention des esprits grossiers et distraits, à cause de son caractère anormal, étrange, stupéfiant. Saint Augustin l'avait remarqué, en particulier dans cette page qui se trouve au Bréviaire Romain, au Dimanche de la Multiplication des pains (IV[e] de Carême), et qu'il ne faut pas prendre pour l'exposé de la preuve augustinienne de la divinité de la religion par le miracle : « le gouvernement de l'univers est une plus grande merveille que le rassasiement de cinq mille hommes avec cinq pains. Et pourtant personne ne remarque le premier résultat ; mais l'on s'étonne du second, non pas qu'il soit plus grand, mais parce qu'il est plus rare... » (Tract. 24 in Joan.). Saint Augustin a raison en un sens : le miracle qui pour finir est un signe, et un fait d'un ordre à part, n'en est pas moins d'abord dans sa brutalité physique, un fait contingent : à ce titre, il peut comme n'importe quel être ou fait contingent, prouver l'existence de l'Etre nécessaire. Et si son caractère anormal, surprenant, *mirabile oculis nostris*, lui vaut de secouer la torpeur de nos intelligences distraites ou endormies, insensibles au spectacle du monde, — le miracle par son étrangeté, aura réussi là où le soleil, la lune et les lois physiques, à cause de leur régularité même, ne suffisaient plus à notre paresse.

et corporels, d'être, comme l'enseigne Pie X, à la portée de tous les esprits[1]. Mais dans tous les cas, on oppose d'une part une conception ou une espérance que l'homme porte en lui comme une hypothèse intelligible, — et d'autre part la réalisation historique de cette hypothèse, par exemple dans le Christ ou dans l'Eglise ; — et de l'incarnation de cette idée surnaturelle dans telle institution historique, on conclut à la divinité de celle-ci. Et peu importe que le concept de cette sainteté transcendante ait été fourni par la vie du Christ lui-même ; — car l'esprit humain a le droit de considérer sous deux aspects dialectiques différents la même réalité, — une première fois pour en tirer une idée ou une hypothèse, en quelque sorte anonyme ; une seconde fois pour constater que cette hypothèse est réalisée et qu'elle porte un nom dans l'histoire, qu'elle existe.

En sens inverse, la méthode consiste à trouver dans un fait historique une signification qui en livre la valeur. Encore faut-il avoir d'abord dans la tête l'idée de cette valeur ; sinon le fait historique resterait un fait brut, sans âme intérieure, — que l'on regarderait comme les animaux regardent les choses, sans les comprendre, sans leur donner un nom, sans dire : *c'est cela !* — sans faire jaillir de la vision des yeux de la chair une autre vision, celle par *les yeux de la foi*.

Cette dernière expression vient de saint Augustin et elle est classique. Elle nous rappelle que l'apologétique ne procède pas par voie de déduction rationnelle ou de syllogisme ; elle ne tire pas d'une majeure et d'une mineure une troisième proposition, une conclusion du même ordre que ces prémisses. Car il s'agit ici de passer d'un ordre à un autre, de l'ordre naturel de la création à l'ordre surnaturel de la révélation : aucun syllogisme au monde ne peut franchir cette distance en hauteur, le raisonnement étant condamné par définition à ne pas sortir du plan de la majeure et de la mineure. Tous les efforts tentés depuis Descartes, à moins que ce ne soit depuis Abélard et d'autres encore, pour construire une apologétique géométrique, pour passer à coup de syllogismes du Dieu des philosophes au Dieu de Jésus-Christ, n'ont abouti qu'à ces bizarres théories de la crédibilité

1. *Aetatum omnium atque hominum intelligentiae accommodatissima* : Profession de foi du Pape Pie X, reprenant pour l'accentuer un texte du Concile du Vatican, *De Fide Catholica*, cap. 3.

naturelle, où ont failli sombrer les plus pures doctrines thomistes et, avec elles, la tradition de l'Eglise sur la valeur surnaturelle de l'acte de foi. Encore un coup, c'est à des *signes* que le Dieu de la révélation se fait connaître ; et cette méthode, pour être excellente, doit garder sa valeur propre. Elle est à deux étages : elle permet, à travers le spectacle offert aux yeux du corps, d'affirmer une autre réalité, celle qui est l'objet de la foi. Mais cet objet lui-même, on ne le voit pas ; — et quand on parle des yeux de la foi, il ne faut pas s'y méprendre : la foi ne contemplera directement son objet propre que lorsqu'elle sera devenue — dans l'éternité — la vision, c'est-à-dire lorsqu'elle aura cessé d'être la foi. Actuellement, ce sont les yeux de la chair qui voient les signes, et c'est la foi qui en comprend la signification : c'est pour faire tenir ces deux phrases en une seule qu'on a parlé des yeux de la foi : formule magnifique ! — Encore faut-il, pour que ce procédé dialectique réussisse, — que d'une part la réalité invisible, surnaturelle, soit incarnée dans un symbole visible ; — que d'autre part l'esprit de l'homme ait l'idée, et il faut ajouter pour faire sa place à la bonne volonté : le désir, de l'existence de cette réalité transcendante[1]. Alors dans le signe, dont il aperçoit la composante visible, le croyant reconnaît la composante invisible, parce qu'elles ne font qu'un, et qu'il le comprend.

Cette apologétique-là, qui est peut-être la seule possible, n'est ni interne ni externe : elle est les deux à la fois. Elle naît à la rencontre de ce que le cardinal Dechamps appelait les deux faits, l'un extérieur, l'autre intérieur, et dont il disait : le témoin de cette rencontre, c'est vous-même[2].

Mais peut-être vaut-il mieux conserver ici, de préférence au vocabulaire du Cardinal, le nom traditionnel et scripturaire de *signe*, qui explique mieux la simplicité de l'acte intellectuel à

1. Si le miracle suppose pour être compris un désir, c'est que l'Evangile est un message d'amour, dont le signe ne peut être entendu que par un état d'amour, au moins par cet état inchoatif de l'amour qui, sans connaître encore la personne aimée, suppose le désir de s'unir à quelqu'un pour s'appuyer sur lui et se donner. L'amour donne des yeux quand il faut découvrir une démarche de grâce. Cf. Pascal : « ce qui fait qu'on ne croit pas les vrais miracles, est le manque de charité ». (Edition Brunschvigg, fragment 826).

2. Cal Dechamps, *Entretiens sur la Démonstration Catholique de la Religion Chrétienne*, Malines, 1874, premier entretien.

accomplir, et son irréductibilité à tout autre méthode de connaissance, la méthode déductive comme la vision directe ou intuitive. On justifie mieux aussi de la sorte la nécessité absolue de la grâce pour la réussite de l'opération : puisqu'il s'agit de découvrir, au delà du symbole visible, sa valeur profonde, comment pourrait-on dépasser le monde des apparences si l'on n'est pas déjà de quelque manière, par l'idée ou le désir, et dans les deux cas, par la grâce, dans le monde des réalités qu'il importe de reconnaître à leurs signes ? Pour reconnaître Dieu quelque part, il faut le connaître déjà tel qu'il est : on ne le connaît ainsi que s'Il nous en fait la grâce : *nemo novit Patrem nisi cui Filius voluerit...* Mais si nous Le connaissons, pourquoi faut-il Le reconnaître ? Le lecteur le sait : il faut, ayant en tête l'idée d'un ordre surnaturel, pouvoir dire, en le voyant passer : *c'est lui !* C'est ce que nous appelons le reconnaître grâce à des signes[1].

« Les religions, dit Renan, se présentent comme des faits et doivent être traitées comme tels. » C'est insuffisant, et néanmoins il faut reconnaître que l'apologétique chrétienne a souvent considéré la religion comme un simple fait. Or, en réalité, les religions sont des réponses de Dieu à un besoin de l'âme humaine et elles ne sont comprises qu'autant que ce besoin a été ressenti. La préparation de l'âme à la religion, l'éducation du besoin de Dieu fait donc partie intégrante de l'apologétique.

Voilà pourquoi nous n'aimons pas beaucoup ce nom pourtant splendide d'*apologétique du seuil* par lequel on a quelquefois désigné cette analyse préliminaire et exhaustive du sujet replié

1. C'est le moment de relire dans saint Augustin une page admirable et reposante : « Notre Seigneur Jésus-Christ voulait qu'on entendît dans un sens spirituel les miracles qu'il opérait sur les corps. Il ne faisait pas de prodige pour le prodige, mais il voulait qu'en excitant l'admiration, ses miracles fussent encore pleins de vérités pour ceux qui en comprenaient le sens. Celui qui voit des lettres sur un manuscrit bien calligraphié, mais qui ne sait pas lire, peut bien faire l'éloge de la main du vieux copiste, et admirer la beauté du trait; mais ce que veulent dire ces caractères, ce qu'ils signifient, il l'ignore. Ses yeux peuvent bien louer, mais son esprit ne comprend pas. Un autre arrive qui fait l'éloge de l'œuvre d'art et qui saisit le sens du texte. C'est celui qui non seulement peut voir comme tout le monde, mais qui est aussi capable de lire les caractères : ce que ne peut pas faire celui qui n'a pas appris à lire. Ainsi ceux qui ont vu les miracles du Christ et n'ont pas compris ce qu'ils signifiaient, ce qu'ils apprenaient mystérieusement aux gens intelligents, ont admiré le fait et compris la leçon. C'est ainsi qu'il faut nous tenir à l'école du Christ. » (S. Augustin, *Sermo 44 de verbis Domini*, ca. initium, au Bréviaire Romain, XVe Dim. ap. la Pentecôte, 9e leçon; dans Migne, P. L. (Sermon 98), t. XXXVIII, 592; dans Vivès, saint Augustin (Sermons, 1re série, 98), tome XVII.)

sur lui-même pour scruter ses besoins et ses tendances, et qui précéderait son adhésion au surnaturel objectif du miracle et des prophéties qui tout à l'heure va se présenter à ses yeux clairs et purs. Il vaudrait mieux parler d'*apologétique de la crypte.* Car on abandonne les seuils une fois franchis. Mais les cryptes demeurent sous les cathédrales pour les soutenir et ne faire avec elles qu'une seule maison divine. Ainsi les deux faits dont parle le cardinal Dechamps. Ils sont coexistants. L'apologétique, et en tout cas l'acte de foi, n'existent que par et dans leur rencontre, qui doit durer. On peut d'ailleurs ajouter que si la crypte est antérieure à la cathédrale pour la porter, ce sont les lignes de l'église supérieure qui rendent intelligible — après coup — le plan de la crypte construite à leur service. De même chez nous, ce surnaturel d'attente qui soutient dans notre esprit l'intelligence du surnaturel miraculeux, reste sombre et confus comme une cave jusqu'au jour où la parole de Dieu, authentiquée par le miracle et souvent incarnée dans celui-ci, vient nous révéler le sens exact de ces obscurités.

III

Nous avons poussé tout de suite l'argument du miracle à fond, jusqu'à l'endroit où il sert de signature au christianisme lui-même et au Fils de Dieu. Mais la méthode n'est pas tellement absolue qu'on ne puisse la dégrader, et s'en servir longtemps sans l'utiliser à bloc. Des signes ! il peut en exister de toutes valeurs et de tout contenu, dès que l'on constate un rapport convenable et équilibré entre une valeur invisible et son expression symbolique visible. Dieu, si l'on ose dire, ne se compromet pas nécessairement tout entier dans la formidable attraction surnaturelle qu'Il exerce sur le monde, et c'est aux apologistes à faire le triage : *les miracles discernent la doctrine, et la doctrine discerne les miracles*, disait Pascal qui pressentait ces nuances. Il vaudrait mieux dire que le contenu du signe juge le signe, et que le signe vaudra ce que vaut son contenu.

Au degré le plus inférieur des religions positives, lorsque celles-ci se dégagent à peine des convulsions de la chair affolée, le prodige, qu'il ne faut pas encore appeler un miracle, prouve seulement que dans la création s'agitent pour demain des valeurs

spirituelles, — *creatura parturit atque ingemiscit ;* — et que Dieu va racheter ce monde douloureux, sans prendre encore la responsabilité de ce grossier mimétisme où des systèmes nerveux hypertendus se haussent aux désirs d'un surcroît possible : victoires momentanées des forces psychologiques sur la matière, les incantations grossières qu'on nous raconte, réalisées par les sorciers d'Afrique ou les fakirs de l'Inde, comme autrefois par les magiciens de la terre d'Egypte, prouvent seulement que toute la création souhaite d'être rachetée, mais elles ne prouvent pas que Dieu approuve définitivement ces élans dévergondés.

Au delà, commencent les premiers cantons vraiment spirituels, les marches de la sainteté. Saint Augustin connaissait dans les religions fausses l'histoire d'événements extraordinaires[1] ; il demandait seulement qu'on voulût bien les comparer aux miracles de la religion chrétienne, pour faire éclater la transcendance de celle-ci, — et qu'on ne versât point dans ces prodiges des cultes païens plus qu'ils ne pouvaient contenir. La signature divine n'avait point prétendu authentiquer ces doctrines pauvres aux signes médiocres. Et leurs réussites, c'étaient peut-être les miettes qui tombaient aux chiens de la table du riche ; ce n'était point le sceau du Roi. Car encore une fois, le signe est à double face complémentaire, et tant vaut le contenu, tant vaut le symbole et tant vaut l'approbation divine.

On n'arrive vraiment aux miracles francs et absolus qu'avec Celui qui est capable d'enfermer dans les signes extérieurs de sa toute-puissance une doctrine de vie et une sainteté personnelle qui engagent Dieu lui-même ; — ou, si l'on veut inversement, qu'avec Celui dont la doctrine et la sainteté transcendantes s'incarnent sans effort dans des signes et des miracles de haute portée morale qui sont le rayonnement de sa vie intérieure. La victoire remportée sur le monde des corps et de la matière donne la même note que la victoire remportée sur le péché et sur la haine ; et la force spirituelle qui s'affirme dans le Christ accomplit sans effort dans le domaine de la matière les signes où se dévoilent sa puissance et sa valeur[2].

1. Cf. *Cité de Dieu*, livre XXII, cap. 10-11, v.g. l'histoire de la Vestale et de son crible merveilleux.

2. Quand le Christ dit dans saint Jean qu'ils sont deux, le Père et lui, à rendre témoignage, et que d'après la Loi, l'affirmation de deux témoins suffit, — ces *deux* dont il parle dans son beau style johannique, ne sont-ils pas à l'origine de ces deux valeurs, l'une extérieure, l'autre intérieure,

Ainsi les miracles du Christ, par leur perfection même et par la lumière qu'ils projettent en terminant sur la longue histoire humaine qui les a précédés, nous permettent de mieux comprendre celle-ci et de mieux connaître ce qu'est l'homme en son désir profond. Le spectacle de la nature ne correspond pas aux vœux secrets de l'âme, aux souhaits définitifs de l'espérance. La douleur et la mort qui triomphent dans le règne des corps offensent trop nos volontés cachées. Si la spiritualité sur cette terre était plus puissante, si la matière était moins sourde aux forces invisibles, il y aurait ici-bas moins d'ordre physique et chimique peut-être, mais un autre plan, qu'on expliquerait par d'autres lois, plus spirituelles. Ce serait de l'ordre encore, et magnifique, mais sur un autre mode, à d'autres niveaux. Cette réussite supposerait entre la matière et l'esprit moins de distance, moins d'écartement, une soumission permanente de la première au second, et en somme la suppression de ce que la théologie catholique appelle les conséquences de l'état de péché originel. L'esprit est en avance sur les possibilités actuelles de la nature, celle-ci est en retard, si bien que les choses ne sont pas ce que notre désir et nos espérances voudraient qu'elles soient. Pour les animaux qui n'ont aucune idée ni de la justice, ni du bonheur, ni de l'immortalité, le monde ne va pas trop mal, car il est à peu près ce qu'ils sont capables de souhaiter qu'il soit ; mais à nos yeux humains, la création n'est pas finie. Et quand ces fameuses lois de la nature, dont notre science est si fière, nous broient et nous écrasent, nous souhaiterions qu'elles soient rem-

dont parle le cardinal Dechamps dans son style XIXe siècle, et qui marchent à la rencontre l'un de l'autre : le Père, qui manifeste son approbation par le miracle visible qu'il opère vient à la rencontre du témoignage purement oral du Fils, et il l'authentique en l'incarnant dans un fait : je donne la vie aux âmes, dit le Christ, et la preuve ou le signe de cette vérité, c'est que je donne la vie aux corps. C'est tout le résumé de la dialectique du Quatrième Evangile.

Saint Augustin ne semble pas avoir jamais conçu les miracles chrétiens, ceux du Christ en tout cas, comme extrinsèques à la doctrine qu'ils venaient authentiquer. Cette conception du miracle complètement étranger à la vérité qu'il se contente d'appuyer du dehors, doit encore être une idée moderne issue de cette pauvre apologétique cartésienne que nous avons dénoncée déjà plusieurs fois : le miracle serait preuve de crédibilité sans être signe de vérité ; n'importe quel prodige, fut-il le plus drôle, appuierait n'importe quelle vérité, fut-elle la plus sublime : conception bizarre contre laquelle proteste le quatrième Evangile. Décidément, la théologie du signe s'était bien appauvrie aux siècles secs du rationalisme religieux.

placées par un autre système et un autre ordre ; ce qui revient à dire que nous demandons un miracle.

Oui, un miracle, c'est-à-dire en somme une exception ; car nous n'avons pas encore la force de demander une solution universelle, qui exauçant en bloc toutes les vues de notre esprit, soulevant le monde à des hauteurs inaccessibles, le transformerait tout entier, et, remplaçant en une seule fois un plan par un autre, supprimerait le miracle, mais par en haut cette fois, en le rendant inutile.

En attendant, les corps aspirent à servir de signes de révélation aux esprits ; mais ils devraient préférer l'être tous ensemble et d'un bloc. Le miracle actuel, toujours cantonné, exprime mal ce désir total du monde corporel d'être ordonné par l'âme au surnaturel, et parce qu'il l'exprime mal, il n'est pas l'objet d'un désir universel. C'est, si l'on veut, une sorte d'exaltation de la nature sous la main de Dieu, mais sporadique et toute baignée de pudeur, même en ses élans les plus passionnés.

Le miracle ne se conçoit en effet que dans un monde où l'esprit n'ayant pas triomphé, celui-ci peut encore remporter des succès partiels en attendant la victoire définitive. Si Napoléon avait réussi à vaincre complètement l'Europe de son temps, l'Angleterre comprise, il n'aurait plus ajouté désormais aucun nom légendaire sur ses drapeaux ; car on n'est victorieux que si l'on a encore des ennemis, et des ennemis qui se battent, et qui se révoltent.

Le miracle n'est possible que parce que l'esprit n'a pas triomphé. Au paradis de nos premiers parents, il était inutile. Dans notre vallée de larmes, il représente un petit succès sur un point minuscule, victoire imparfaite et toujours un peu gauche ; c'est une anarchie apparente, parce qu'il anticipe sur la réussite totale d'un ordre nouveau qui n'existe pas encore.

Mais le miracle est réalisable parce que la vision glacée que la science nous donne de la nature est une explication tout à fait insuffisante de l'action divine. Il y a dans la conscience de l'homme d'autres espérances que celles inscrites dans nos lois physiques. Il y a une vocation à un état meilleur ; et dans ce sens-là, la création continue d'être dans les douleurs de l'enfantement. Il y a, si l'on veut, des puissances cachées et inconnues : ce qui revient à dire qu'au delà des forces que nous sommes

capables à la fois de dominer et de mesurer, il y en a d'autres, qui représentent par rapport à Dieu d'autres relations avec le monde, d'autres manières de l'agiter, de le contenir, de résoudre son problème. Qu'est-ce en effet, au regard d'une philosophie vraiment augustinienne et thomiste, qu'une force de la nature : c'est le pouvoir que la création possède d'être agie par Dieu.

Or l'action divine rencontre plus ou moins de collaboration, elle se heurte à plus ou moins de paresse. Lorsque le monde poursuit sa marche lente et que Dieu n'insiste pas, c'est ce que nous appelons le règne de la nature ; quand sur un point la créature se soulève dans un élan de prière, et anticipant sur les solutions à venir, se laisse conduire par l'Esprit, c'est le royaume du surnaturel et du miracle.

Il est bien entendu que ces mots de paresse et d'élan sont anthropomorphiques. Il nous est impossible de penser et de parler autrement qu'avec des images prises chez nous. Mais en vérité c'est Dieu qui juge bon d'agir plus ou moins vite.

Cependant la créature intervient dans le miracle : il est aussi la signature de son désir, le signe de sa tension ; et la prière qui l'obtient à force d'abdication et d'humilité montre la nature accordée d'avance à l'action toute-puissante de l'Esprit. Si Dieu était seul, il attendrait peut-être pour agir ainsi. Le salut des hommes par la Croix de son Fils, et la grâce invisible lui suffisent. Or dans le miracle, il y a toujours un peu d'enfantillage. Le Christ nous l'a répété souvent. Ce sont les hommes charnels qui ont besoin de phénomènes extraordinaires et qui les réclament, au moins au début de la conversion. *Judaei signa petunt*, disait saint Paul. Ensuite le goût nous passe du merveilleux ; et nous comprenons enfin que, la charité étant seule nécessaire, la volonté de Dieu sur cette terre est plutôt que nous souffrions en union avec Jésus-Christ.

Le miracle est donc quelquefois le résultat d'une préoccupation hâtive, d'une tension exagérée. Et la Sainte Vierge, qui a réclamé un miracle à Cana en faveur de pauvres gens humiliés, n'a plus rien demandé au Calvaire où il ne s'agissait plus que d'elle et de son Fils. Quant au Christ, il a résumé toute son attitude intérieure dans l'acceptation de la volonté de son Père : *non mea voluntas, sed tua.* Il n'a jamais opéré de miracles à son

profit personnel. Et il a résisté au démon des prodiges inutiles, lors de la tentation au désert.

Nous sommes moins désintéressés. Nous tendons au miracle comme au bonheur, et nous lui offrons une sorte de collaboration qui est la preuve de nos impatiences.

Ce mélange intime et presque inévitable d'éléments charnels et de forces supérieures explique certains détails classiques de l'histoire des guérisons. Les blessures qui se ferment empruntent leur substance aux tissus voisins ; les miracles portent leur date et s'encadrent dans une civilisation donnée. L'exaltation des hommes et les tensions nerveuses des femmes servent de marge aux résultats obtenus. Il y a parfois une utilisation des moyens naturels par le doigt divin.

Pourront seuls se scandaliser de ces rencontres ceux qui n'ont pas encore compris l'harmonie de la nature et de la surnature, leur attirance réciproque, — et le mystère du composé humain, où rien n'est spirituel qui ne soit d'abord incarné.

Certes, il ne suffit pas de se représenter le miracle sous l'image d'une force descendue d'en haut et venant s'insérer à l'endroit où le monde inférieur présente un endroit faible, favorable à une cassure et à une intrusion. Mais on a le droit de parler d'un soulèvement de la nature sous l'influence des forces surnaturelles qui provoquent chez elle des désirs, des hantises, des volontés de réussir, des essais mêmes pour obtenir par des moyens humains des résultats qui appartiennent à Dieu seul. Peu à peu, ces impatiences se purifient ; l'âme se fait plus soumise, et se contente de demander ce qu'elle ne pourrait davantage réaliser par ses propres moyens. Mais jusque dans les miracles les plus authentiques, la création continue de concourir au résultat divin ; et certains climats, certains états nerveux sont les témoins de ces antiques prestidigitations aujourd'hui dépassées[1].

1. A l'autre extrémité, à l'extrémité sublime de cette grande histoire, le plus beau des miracles chrétiens, la maternité virginale, peut être conçu comme la réponse de Dieu aux désirs les plus secrets et en même temps les plus purs de la Vierge. Et si le résultat a dépassé cette fois toutes les indications naturelles, c'est évidemment parce que Dieu l'a voulu ainsi, mais c'est aussi parce que l'oraison de Marie a commencé par dépasser toutes les limites habituelles des prières humaines.

Au delà, il n'y a plus que de la Résurrection du Christ, œuvre d'une âme tellement unie à la divinité qu'elle peut disposer de sa chair à son gré, — et au lieu d'être asservie à son corps, comme nous le sommes au nôtre, se montre capable de le dominer comme bon lui semble.

Finalement tout se calme, et le miracle s'abîme et disparaît dans son propre triomphe. Il a si bien prêché l'amour de Dieu à l'homme que celui-ci finit par comprendre que la charité seule importe. A quoi sert de vouloir modifier sur un point la superficie douloureuse des événements de ce monde ? Ne vaut-il pas mieux aimer Dieu et le devoir, et accepter momentanément les suites du péché qui sont la maladie et la mort ? Aussi les grandes âmes chrétiennes ne réclament plus pour elles-mêmes de miracles, solutions toujours locales et provisoires d'une situation que seule domine la Croix du Christ. Les saints apaisés pensent uniquement à changer leur cœur, à renouveler leur esprit ; ils aspirent aux dons supérieurs, qui sont la foi, l'espérance et la charité.

Ce jour-là, le miracle cède la place au Sacrement. Et le signe visible de la puissance de Yahveh s'efface devant le signe efficace de la vie invisible du Père, du Fils et du Saint Esprit[1].

Lille.

EUGÈNE MASURE.

1. Que cette fois-ci le Bréviaire Romain nous inspire encore :
« Les signes miraculeux étaient nécessaires au début de l'Eglise. Car pour amener à la foi la multitude des croyants, il fallait la nourrir de miracles. Nous aussi, quand nous plantons des arbustes, nous leur versons de l'eau jusqu'à ce que nous les voyions bien collés à la terre. Mais quand ils ont fixé leur racine, nous cessons d'arroser. Et c'est pourquoi saint Paul a dit : les charismes sont des signes non pour les fidèles, mais pour les incrédules. » S. Grégoire, au Bréviaire, 3 déc. (S. François Xavier), 9e leçon. (Hom. 29 in Evang., post initium.)

DE LA JUSTIFICATION

La meilleure apologie d'une doctrine consiste à l'exposer clairement, en expliquant soigneusement les termes employés pour la définir. De même que l'emploi d'un langage incorrect peut faire tomber facilement dans l'hérésie[1], ainsi la mauvaise intelligence des formules théologiques peut engendrer de graves inconvénients et même modifier sensiblement la doctrine. Dans un article paru récemment dans les *Ephémérides théologiques de Louvain*[2], le P. Bender, O. P., démontrait, après le P. Creusen, S. J., que des erreurs pouvaient se glisser dans des manuels de théologie très respectables, non seulement parce qu'on omettait de recourir aux sources, mais encore parce qu'on négligeait de rechercher le sens exact des formules employées par les théologiens. De là vient que l'on donne à ces formules les sens les plus divers, comme le montrait récemment le P. Schmutz, O. S. B[3].

La terminologie théologique peut varier grandement et nous voudrions donner un exemple de cette évolution en recherchant sur une question importante, celle de la justification, la doctrine de saint Thomas, au XIIIe siècle, et celle de Suarez, au XVIe.

1° Théorie de saint Thomas sur l'essence de la justification

Saint Thomas n'a jamais varié sur cette question, et il la juge si importante qu'il consacre à la traiter toute la question 113e de la Ia IIae de sa Somme théologique, mettant surtout en relief

1. Ia q. 31, a. 5.
2. VIII (1931), pp. 592-613.
3. Benedikt, Monatschrift, XXXI (1931), pp. 60-70.

deux points principaux : l'initiative de Dieu et la collaboration du pécheur.

A° *Initiative de Dieu dans l'œuvre de la justification*

La justification de l'impie ou du pécheur, suivant la belle définition retenue par les Pères du Concile de Trente, est un passage de l'état du péché à l'état de sainteté.

Cette définition ne serait pas exacte, déclare saint Thomas, si on l'appliquait à toute justification. Adam en effet fut sanctifié avant sa faute et pour lui la justification consista simplement dans l'infusion de la grâce sanctifiante. En lui accordant ce don, Dieu recréa en quelque sorte l'homme innocent et ainsi la justification d'Adam peut être comparée très justement à une génération.

Il n'en est point de même pour l'homme coupable, puisque sa sanctification ne se comprend pas sans la rémission de ses fautes. La justification du pécheur consiste dans un passage ou transfert de l'état de péché à l'état de justice. Il y a nécessairement dans ce cas un mouvement qui n'existait point lorsqu'il s'agissait d'Adam innocent.

Par contre, toute justification doit comprendre l'infusion de la grâce de Dieu. Pas de sainteté sans la grâce sanctifiante. Notre Seigneur lui-même, dans son humanité sainte, posséda cette grâce, dans toute sa plénitude, puisqu'elle était une qualité inséparable de la grâce d'union.

En plus de l'infusion de la grâce sanctifiante, dans la justification de l'impie, il faut mentionner la rémission des péchés[1]. Pour le pécheur, justification et pardon sont une seule et même chose, mais ce n'est que dans son cas que cette identification peut être faite[2]. Aussi saint Thomas ira jusqu'à dire que ce n'est qu'accidentellement que la justification comporte le pardon ou la rémission du péché[3].

Cette expression du docteur angélique est un peu forte, mais elle se justifie si on n'oublie pas que l'absence de fautes n'indique pas nécessairement que l'on a la grâce sanctifiante, puisque

1. Justificatio simpliciter importat solummodo justitiae infusionem, sed super hoc *addit* justificatio impii remissionem culpae. De Verit., q. 28, a. 5.
2. Sic autem justificatio et remissio peccatorum non erunt idem nisi per concomitantiam (*Ibid.*, q. 28, a. 1, O. o).
3. Remissio culpae se habet accidentaliter ad gratiae infusionem quia accidit ex subjecto, in quo culpam invenit (in IV Sent., d. 17, q. 1, a. 3, sol. 5a).

Dieu aurait pu créer l'homme sans l'élever à l'ordre surnaturel et que, dans ce cas, le pardon des péchés n'impliquerait pas la grâce surnaturelle.

Aussi on emploierait en théologie un langage incorrect si on disait qu'on a la grâce sanctifiante parce qu'on a obtenu la rémission de ses péchés.

Pour saint Thomas, on obtient le pardon parce qu'on reçoit la grâce sanctifiante et pas autrement. Cette grâce surnaturelle rétablit le pécheur dans l'état d'innocence et par suite efface ses péchés, tout en produisant bien d'autres effets, puisqu'elle vient dans l'âme avec le cortège de toutes les vertus surnaturelles infuses.

L'œuvre de la justification du pécheur comprend donc en tout premier lieu l'infusion de la grâce habituelle et c'est ce que le docteur angélique a bien soin de faire remarquer. Toutefois cette œuvre divine ne s'appelle pas « *gratification* » ou « *sanctification* », car une action se dénomme par son objet formel ou par sa fin[1]. Le but ou la fin de la justification est de rendre « *juste* » celui qui est dans le péché. Or la justice est la rectitude parfaite, qui gouverne toutes les puissances de l'âme et qui s'oppose à tout péché[2].

Sans doute, on pourrait employer un autre langage, mais ce langage ne serait pas totalement exact vu que tout autre terme n'indiquerait pas nettement la fin de l'œuvre divine de la justification[3]. Ainsi on peut considérer dans la justification avant tout le changement opéré dans l'âme du pécheur et, dans cette hypothèse, on concevrait nécessairement la rémission des péchés antérieurement à l'infusion de la grâce sanctifiante, s'il est vrai que la grâce ne peut subsister avec le péché. Avant d'être dans l'état de justice, il faut être délivré de ses fautes. La justification est une sainteté et le premier pas dans cette voie toute sainte consiste à ne pas avoir de péchés.

Alors, en se plaçant à ce point de vue, il serait juste de dire

1. Ideo ab hac justitia justificatio nominatur, sive sicut a termino, sive sicut effectus formalis a forma (De Verit., q. 28, a. 1, o).

2. Justitia dicit rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia justificatio denominatur : quia huic justitiae directe et immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animae attingat (ibid., ad 2um).

3. Aliqua operatio dupliciter nominari potest, scilicet a principio et a fine... Sic ergo remissio peccatorum dicitur justificatio ex parte termini vel finis : dicitur miseratio ex parte principii, in quantum est opus divinae misericordiae (Ibid., ad 8um).

que l'on a la grâce parce qu'on a obtenu la rémission de ses souillures et de l'offense faite à Dieu.

Ces diverses considérations n'ont pas échappé à saint Thomas, mais le grand docteur les rejette toutes.

La justification, dit-il, est une œuvre divine et il est expédient de considérer l'action de Dieu et de la souligner en tout premier lieu[1]. Et c'est d'autant plus juste que la justification de l'impie n'est pas la seule œuvre justificatrice de Dieu.

Dieu a justifié les anges et l'homme innocent. Or, dans ces œuvres de justification, il n'y avait pas de rémission des péchés, quoiqu'il y eût toujours infusion de grâce sanctifiante.

L'octroi de cette grâce est donc l'élément principal et tout premier de la justification.

Si donc nous voulons parler dignement et correctement de la justification, il faut placer en tout premier lieu l'intervention divine : Dieu grâcie le pécheur qui ne devient juste que parce que Dieu le grâcie.

Le juge humain ne peut agir de cette façon ; son rôle ne consiste qu'à déclarer la justice ou la culpabilité du prévenu, soumis à son tribunal. Dieu, en justifiant le pécheur, ne le juge pas ; il lui confère la justice qui lui manque. Le grand tort des Novateurs du XVIIIe siècle a consisté à comparer l'œuvre de Dieu justifiant les pécheurs à celle du juge humain absolvant les coupables. La justification n'est pas un jugement et par suite ne peut être réduite à une imputation des mérites de Jésus-Christ ou à une substitution d'un juste à un réel coupable. La culpabilité disparaît ; grâce aux mérites du Christ, l'homme est régénéré et nullement jugé.

1. Recessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt : uno modo ex parte mobilis : et sic naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum : prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur et postmodum est id quod per modum assequitur mobile ;

Sed ex parte agentis est e converso : agens enim per formam, quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium : sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras ; et ideo ex parte solis est prius illuminare, quam tenebras removere ; ex parte aeris illuminati prius est purgari a tenebris quam consequi lumen, ordine naturae, licet utrumque sit simul tempore.

Et quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur ex parte Dei justificantis ; ideo, ordine naturae, prior est gratiae infusio quam culpae remissio ;

Sed si sumantur ea quae ex parte hominis justificati est e converso : nam prius est, ordine naturae, liberatio a culpa quam consecutio gratiae justificantis (Ia IIae, q. 113, a. 8, ad 1um).

Il n'y a pas de bien en la créature qui ne soit causé par le Créateur. Quand Dieu nous aime, il n'est pas attiré par un bien qui nous serait personnel, propre et indépendant de son action[1]. A plus forte raison quand le bien est surnaturel. Dans ce cas, la causalité divine est plus évidente encore et, si Dieu aime le juste, ce ne peut être que parce qu'il l'a justifié[2].

La justification est nullement un décret d'absolution, comme le peut rendre tout juge humain. Celui-ci peut absoudre de véritables coupables et il ne peut porter une sentence qui atteigne le for intime. Dieu n'agit point ainsi. S'il considère quelqu'un comme juste, c'est qu'il l'est réellement et que Dieu l'a justifié. La justice divine ne consiste pas dans une différence de traitement que rien ne justifierait. Pourquoi traiter différemment les uns puisque tous sont coupables ? Il n'y aurait pas de raison à séparer les bons d'avec les méchants si les premiers n'avaient pas en eux-mêmes une justice intrinsèque, donnée par Dieu, mais bien réelle toutefois.

Loin d'être un décret judiciaire, la justification est une œuvre d'amour. En vertu des mérites de Jésus-Christ, sans que nous n'ayions aucun droit, il nous accorde sa grâce qui nous sanctifie et, en nous sanctifiant, nous remet nos péchés.

Saint Thomas a mis en relief l'initiative divine dans l'œuvre de la justification et a toujours soin d'employer un langage qui la souligne. Dieu infuse en nous sa grâce sanctifiante qui nous fait passer de l'état de perversité à l'état de sainteté, en nous gratifiant de cette rectitude parfaite, qui est opposée à tout péché[3].

1. Differentia attendenda est circa gratiam Dei et gratiam hominis quia enim bonum creaturae provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturae bonum, profluit aliquod bonum in creatura : voluntas hominis movetur ex bono praeexistente in rebus : et inde est quod dilectio hominis non causat totaliter bonitatem rei sed praesupponit eam (Ia IIae. q. 110, a. 1)

2. Alia dilectio est specialis secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae et participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter bonum creaturae aeternum, quod est ipse (Ibid.).

3 Il s'agit de l'initiative de Dieu dans l'œuvre de la justification. Dieu en a une toute semblable dans l'œuvre de la conversion du pécheur. C'est lui qui appelle le pécheur à se convertir et rien ne peut précéder son appel. S. Augustin, dans tous ses écrits, a fait ressortir magnifiquement la gratuité parfaite et absolue de la vocation à la foi et au salut et montré comment Dieu intervient de toutes façons et toujours le premier dans l'œuvre de la conversion.
Dans ses Confessions, il parle sans cesse des voies merveilleuses et secrè-

B° *De la collaboration de l'adulte justifié*

a) Dieu, qui nous a créés sans nous, ne nous sauve pas sans nous. Cet axiome de saint Augustin est appliqué par saint Thomas à l'œuvre de la justification[1].

Sans doute l'enfant ne peut collaborer à l'œuvre divine, mais l'adulte doit nécessairement se mouvoir vers Dieu et se détourner du péché. Il ne peut rester inerte[2].

Il s'agit d'une activité qui se produit au moment de la justification et nullement d'une action antérieure. Saint Thomas enseigne nettement et fort souvent que l'adulte doit consentir à recevoir la grâce sanctifiante et se préparer à la recevoir. Toutefois cette préparation n'entre pas dans l'essence de la justifica-

tes « miris et occultis modis » dont la Providence s'est servi pour le ramener (IV, 7; V, 11, 13, 14; VI, 22; VIII, 4, etc.) et le grand reproche qu'il adresse à Julien d'Eclane c'est de ne pas reconnaître l'action providentielle de Dieu dans la conversion (*Cont. Jul.*, IV, c. 3, n° 16, P. L., 44, 744-745).

Le Saint-Esprit n'habite pas en l'âme de celui qui n'est pas converti, et toutefois du dehors il le pousse à se convertir et par de multiples motions (*lett. à Sixte*, 194e, c. 3, P. L., 33, 876-879). Aussi quelle grâce nous recevons quand nous sommes appelés à la foi! Saint Augustin en montre toute la grandeur en écrivant à l'évêque Simplicianus (*De div. Quaest.*, P. L., 40, 111-127). C'est uniquement à la miséricorde de Dieu, que l'infidèle est redevable de sa conversion. Sans doute l'homme doit consentir à la grâce offerte et il est toujours libre de refuser l'appel de Dieu.

Mais, dit Augustin, « la volonté, si elle ne rencontre une occasion qui l'excite, et l'attire, ne peut être ébranlée d'aucune manière; et il n'est pas au pouvoir de l'homme de faire naître cette occasion » (*Ibid.*, liv. I, n. 22, P. L., 40, 127-128).

Toute conversion est l'œuvre de Dieu. Ecrivant à des personnes de Cirta, pour les féliciter d'avoir renoncé au schisme de Donat et d'être rentrées dans le sein de l'Eglise catholique, saint Augustin ne veut pas qu'on lui attribue le mérite de cette conversion. On ne doit l'attribuer qu'à la miséricorde de Dieu (*Lett.* 144, P. L., 33, 590-592, cf. aussi *serm.* 292, 4, P. L., 38, 1322, *Ennar. in Joan.*, tract. 53, n° 9; *Cont. Jul.*, III, 58, P. L., 44, 732, IV, 4; col. 825; *De praed. Sant.*, VII, 12, P. L., 44, 969, etc.).

S. Thomas ne parle pas autrement que le docteur d'Hippone et dans tous ses écrits fait ressortir l'intervention divine dans l'œuvre de la conversion. Elle est toujours à sa base, puisque, sans Dieu, nous ne pouvons faire aucun bien, même le plus minime. N.-S. avait dit que sans lui nous ne pouvons absolument rien faire et saint Thomas montre dans tout son jour la causalité divine dans le bien que nous pouvons faire. Ce bien appartient à Dieu puisque c'est lui qui nous a donné et nous conserve des facultés, qui ne peuvent entrer en exercice sans sa motion et sans cette attirance au bien qu'il a mise en nous. Et que dire des multiples secours providentiels, sans lesquels nous ne ferions rien. De multiples façons donc Dieu est l'auteur de notre conversion et il faut lui en attribuer la gloire (in *II Sent.*, d. 28; *De Verit.*, q. 24, a. 15; Ia IIae, q. 112, a. 2; *Quodl. Ier*, etc.).

1. Nullus habens usum liberi arbitrii potest justificari absque usu liberi arbitrii, *qui sit in ipso instanti suae justificationis* (De Verit., q. 28, a. 3).

2. In II Sent., d. 27, q. 1, a. 2, ad 7um.

tion. Tout regret antérieur des péchés est présupposé puisque sans ce regret on n'accepterait pas la justification offerte par Dieu. L'homme peut refuser son consentement à la grâce sanctifiante offerte et il le refuse en demeurant dans son péché. Il n'a pas alors la crainte servile, la détestation du mal qui le souille ; mais s'il regrette le mal commis, ce regret antérieur à l'œuvre de la justification n'en fait nullement partie[1]. Cette disposition obligatoire et nécessaire prépare la grâce, sans constituer en aucune façon le grand acte divin de la sanctification.

Le regret des fautes commises n'est pas la seule préparation obligatoire. Le pécheur doit faire des actes de foi, d'espérance et même d'amour initial de Dieu. Ces actes sont des actes de vertu informes, qui par suite n'ont aucune valeur proprement méritoire et ainsi ne peuvent entrer dans l'essence de la justification[2].

Saint Thomas, en certains passages de ces œuvres, esquisse toute une psychologie de la conversion[3], et, d'après Soto[4], le concile de Trente l'a adoptée, en expliquant la préparation du pécheur adulte[5]. Soto était bien renseigné, puisqu'il assistait au concile, comme théologien.

M. Rivière, analysant le décret du concile, déclare en s'appuyant sur les actes de ce concile, que le concile n'a voulu que retracer ce qui se passe ordinairement dans les cas de conversion, sans prétendre que cet ordre doit toujours être nécessairement suivi[6].

D'après saint Thomas, on se convertit généralement par crainte des châtiments éternels[7], mais il avoue que quelquefois c'est par amour que l'on commence à se repentir[8] quoique cet amour ne soit pas et ne puisse être l'acte de la vertu infuse de charité, que le pécheur ne peut avoir.

Souvent d'ailleurs on ne peut assigner de cause nette et précise à la conversion, car les dispositions du libre arbitre sont va-

1. Ut dispositio praecedens, non autem ut intrans *substantiam* justificatonis (De Verit., q. 28, a. 4, ad 3um, IIa IIae, q. 19, a. 7).
2. III, q. 85, a. 6.
3. In IV Sent., d. 17, q. 1, a. 3 et IIIa, q. 85, a. 5.
4. In IV Sent., d. 14, q. 2, a. 6.
5. Sess. VI, cap. 6.
6. Dict. de Théologie cathol., art. Justification, col. 2179.
7. Hic modus est ut frequentius in reversione peccatoris ad Deum in IV Sent., d. 14, q. 1, a. 2, q. 2.
8. In aliquibus ex amore poenitentia inchoatur (*Ibid.*).

riables et il y a même des conversions subites, qui semblent n'être préparées par rien[1].

Aussi saint Thomas ne veut pas parler de ces dispositions antérieures à la justification, puisqu'elles n'existent pas toujours, dit-il, et ne sont pas absolument nécessaires pour que la justification puisse avoir lieu. Le pécheur acceptera la grâce au moment même où Dieu la lui donne et concevra le regret à ce même moment. Cela ne détruit en aucune façon l'obligation qu'il a de se préparer antérieurement et qui subsiste toujours.

Il ne s'agit dans le cas présent que de la collaboration de l'adulte à l'œuvre de sa justification et par suite des actes qu'il doit émettre au moment qu'il est justifié[2].

b) Il doit se mouvoir vers la justice et ce mouvement ne peut être qu'un mouvement surnaturel, inspiré par la vertu infuse de charité. La grâce sanctifiante ne vient pas seule en l'âme du juste. Elle est accompagnée de tout le cortège des vertus surnaturelles infuses. Aussi les actes produits au moment de la justification auront une toute autre valeur que ceux émis antérieurement, puisqu'ils seront entitativement surnaturels, informés de plus par la vertu infuse de charité.

Cette théorie de saint Thomas demande à être bien comprise. Avant de recevoir la grâce sanctifiante, l'infidèle comme l'hérétique n'ont pas la foi chrétienne qu'ils auront au moment qu'ils recevront la grâce sanctifiante. A ce moment leur foi, car ils en ont une pour pouvoir être justifiés, est toute différente de celle que leur donnera le baptême ou l'octroi de la grâce sanctifiante.

Le pécheur baptisé a la véritable foi chrétienne, foi absolument surnaturelle, mais cette foi demeure en lui à l'état informe et ne peut lui servir comme titre à la justification. N'ayant pas la vertu de charité, tous ses actes seront de nulle valeur pour l'in-

1. *De Verit.*, q. 28, a. 3, ad 19um; a. 4, ad 3um; a. 8, 0.

2. Quidam dicunt quod motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem absolute, dicunt enim quod ille motus liberi arbitrii non est contritio sed attritio, quae non est actus fidei formatae sed informis.

Sed hoc non videtur esse ad propositum...

Ergo actus fidei informis et attritio de quibus loquuntur, *tempore* praecedunt gratiae infusionem. Et de talibus motibus ad praesens non loquimur, sed de illis, *qui sunt simul cum gratiae infusione*, sine quibus justificatio in adultis esse non potest, nam sine praecedentibus potest. *De Verit.*, q. 28, a. 8.

fusion de la grâce, qui ne peut être proprement méritée. Aucun mérite proprement dit sans la grâce sanctifiante ou la vertu de charité.

Les actes concomitants à la justification diffèrent spécifiquement de ceux produits antérieurement à la grâce sanctifiante puisqu'ils procèdent de tout autre habitus et n'ont point, selon la théorie de saint Thomas, le même objet formel.

Est-ce à dire qu'il y aura une transformation psychologique du pécheur au moment de sa justification ?

Nullement, par notre conscience psychologique nous ne percevons pas en nous l'existence de la grâce sanctifiante et des vertus infuses.

Chez les protestants, une inspiration soudaine révèle à l'âme du converti qu'il est justifié. Dans l'Armée du Salut, des émotions pieuses garantissent l'existence de la justification, en donnant *la certitude* de la rémission des péchés[1].

Dans l'Eglise catholique, il n'en est pas ainsi, comme l'a très sagement établi le concile de Trente. Rien en effet ne distingue l'enfant baptisé de celui qui ne l'est pas. Ce n'est que parce que nous croyons à la valeur du baptême, que nous connaissons les conditions de sa validité et que nous pouvons nous apercevoir qu'elles ont été parfaitement remplies, que nous pouvons savoir qu'un enfant est justifié et possède la grâce sanctifiante. C'est en vertu d'un jugement, qui sera quelquefois plus ou moins certain et plus ou moins prudent, que l'adulte sait qu'il possède la grâce. Toutes les conditions pour la validité du sacrement ont-elles été remplies ? Une enquête, rapide sans doute, mais assez complexe, aboutira à un jugement sur l'état de l'âme et sur l'existence de la grâce en elle.

La présence de la grâce sanctifiante n'est pas un fait de conscience que nous pouvons découvrir comme nous percevons les autres faits psychologiques qui se passent en notre intérieur.

Dès lors les dispositions psychologiques de l'infidèle comme celles du pécheur seront les mêmes avant comme après la justification, quoiqu'en soi elles seront totalement différentes, puis-

1. Voir le bel article du P. J. Huby, paru dans les *Etudes*, numéro du 20 octobre 1931 sur le baptême de l'Esprit et le banc des pénitents. *Aux meetings de l'Armée du Salut.*

qu'elles seront élevées par les vertus infuses et auront une toute autre valeur.

c) Les mouvements du libre arbitre que saint Thomas requiert dans la justification du pécheur adulte sont des mouvements surnaturels et inspirés par la vertu infuse de charité.

Deux sont nécessaires, car l'adulte doit se tourner vers Dieu et se détourner du péché.

1. Le mouvement vers Dieu qui doit exister dans l'œuvre de la justification est un mouvement de foi et par là saint Thomas entend non pas seulement un acte de croyance, mais encore un acte d'espérance et de charité. Pour se tourner vers Dieu, il faut d'abord le connaître, mais cela ne suffit pas, car il faut encore l'aimer et le désirer de sorte que ce premier mouvement comprend les actes des trois vertus théologales[1].

Ces actes sont inclus l'un dans l'autre, car on ne peut ni aimer ce qu'on ne connaît pas, ni désirer ce qu'on ne connaît pas et ce qu'on n'aime pas. Aussi ces trois actes forment partie d'un même mouvement, qui est appelé le mouvement de la foi parce que la foi est contenue dans l'espérance et la charité et contient aussi ces vertus puisqu'il s'agit de la foi informée par la charité[2].

Si la foi ne comprenait pas la charité, elle ne serait pas celle qui convient[3]. D'ailleurs, elle ne comprend pas seulement cette vertu jointe à l'espérance ; elle renferme également les vertus morales infuses, entre autres l'humilité et la crainte filiale[4].

2. Il ne suffit pas que le juste se tourne vers Dieu, il doit encore se détourner du péché. Ce second mouvement ne comprendra pas un repentir quelconque de ses fautes, mais un repentir perfectionné par la vertu infuse de charité et par suite un re-

1. Requiritur ergo quod non solum intellectus convertatur ad Deum sed affectus. Primus autem motus affectus in aliquid est motus amoris, qui quidem modus in desiderio includitur sicut causa in effectu... Sic ergo liberum arbitrium in justificatione impii movetur in Deum motu fidei caritatis et spei (*De Verit.*, q. 28, a. 4).

2. Et haec tria computantur pro uno completo, in quantum unum includitur in alio; denominatur tamen iste modus a fide, eo quod virtute continet in se alios motus et in eis includitur (*De Verit.*, q. 2, q. 4, o et ad 5um).

3. Motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis (Ia IIae, q. 113, a. 4 ad 1um. *De Verit.*, q. 28, a. 4 ad 6um, ad 10um, etc.).

4. Ia IIae, q. 113, a. 4, ad 1um.

pentir qui est l'acte de la vertu surnaturelle et infuse de pénitence.

Cette vertu est infusée par Dieu en même temps que la grâce et parfaitement distincte de celle que nous pouvons avoir avant d'être justifiés. Elle comprend non seulement la volonté de ne plus commettre le mal, mais encore celle de le détruire car, selon saint Thomas[1], le regret du passé est plutôt un acte de la vertu de charité que de la vertu de pénitence.

Dans sa Somme théologique, le saint Docteur[2] précise encore quels sont les actes de cette vertu, formant partie de l'essence de la justification et compris sous le terme de « *mouvement de la contrition* ». Ils sont tous commandés par la haine du péché ou impliqués dans cette haine, de même que l'amour et le désir de Dieu étaient contenus dans le mouvement de la foi.

De longues délibérations peuvent précéder ces actes du libre arbitre ; elles n'appartiennent pas à l'essence de la justification. Ce qui en fait partie, c'est le double choix d'adhérer à Dieu et de haïr le péché. Ce double consentement, inspiré par la grâce et animé par la charité, est la collaboration que doit apporter l'adulte au moment de sa justification[3].

3. Ces deux mouvements sont ordonnés l'un à l'autre puisque c'est parce qu'on choisit Dieu qu'on déteste le péché et ce regret est postérieur au mouvement de foi, puisque la foi et l'amour sont ses causes[4].

d) Quelle est la valeur de cette collaboration ?

Pour saint Thomas, ces deux mouvements de l'adulte se placent entre l'infusion de la grâce et la rémission des péchés. La grâce est le principe de tout et par suite cette motion divine entraîne ces deux mouvements de l'adulte, mouvements qui sont comme la disposition de la matière.

1. In IV Sent., d. 14, q. 2, a. 1, sol. 1a, c et ad 4um.
2. Si ergo in actu poenitentis consideretur sola displicentia peccati praeteriti hoc immediate ad charitatem pertinet sicut et gaudere de bonis praeteritis ; sed intentio operandi ad deletionem peccati praeteriti requirit specialem virtutem sub charitate. III, q. 85, q. 2 ; in IV eSnt., d. 14, q. 1, a. 1, sol. 3a.
3. III, q. 85.
4. Motus liberi arbitrii qui concurrit ad justificationem impii est consensus ad detestandum peccatum et ad accedendum ad Deum ; qui quidem *consensus subito fit*. Contingit autem *quandoque* quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia justificationis sed via ad justificationem (Ia Iae, q. 113, a. 7, ad 1um).
5. Ia IIae, q. 113, a. 8.

Par cette expression, il faut se garder d'entendre des dispositions psychologiques ou morales. Pour saint Thomas, il s'agit de disposition à la forme, selon sa théorie si chère de la constitution des corps. Pour que la matière soit informée, il faut nécessairement qu'elle soit disposée à cette information, et, dès qu'elle l'est, la forme doit nécessairement survenir[1].

Cette théorie des causes était alors unanimement admise et saint Thomas s'en sert en cette question théologique pour bien montrer l'absolue gratuité de la grâce sanctifiante et pour expliquer certains textes scripturaires, qui ne laissaient pas d'être embarrassants, comme on le sait par les discussions interminables qui eurent lieu à Trente pour les expliquer.

Une même chose peut être à la fois cause d'une autre et son effet, quoique non au même titre. C'est ainsi que le feu donne à l'objet qu'il consume la forme de la chaleur et toutefois la chaleur dispose l'objet à prendre la forme du feu. Cet exemple est souvent donné par saint Thomas[2]. Ce n'est pas le seul. Il est nécessaire que le corps soit organisé pour qu'il puisse être informé par l'âme et cependant c'est l'âme qui organise le corps : cette organisation est la disposition[3]. La diaphanéité est également la *disposition ultime*, que doit avoir un objet pour recevoir la lumière et cependant cette qualité est causée par la lumière. Quand le vent entre avec force dans un appartement fermé, il est cause de l'ouverture de la fenêtre ou de la porte par où il s'engouffre et toutefois l'ouverture de la porte ou de la fenêtre concourt comme cause dispositive à l'entrée du vent dans l'appartement.

Cette théorie admise alors par tous les théologiens fournissait l'avantage de maintenir l'absolue gratuité de la grâce sanctifiante et cependant de reconnaître un mérite à la foi, à la charité ou à la contrition. Ainsi la foi qui justifie, au témoignage de l'apôtre, était la foi informée par la charité et dès lors qui s'allie avec la gratuité de la grâce[4].

Nous savons que cet axiome scripturaire fut longuement dis-

1. Et ideo cum hi motus, qui sunt in ipsa justificatione impii, sint *quasi dispositio ultima ad gratiae susceptionem*, suo modo praecedunt in via causae materialis sed sequuntur in via causae formalis ; et ideo nihil prohibet esse formatos (in IV Sent., d. 17, q. 1, a. 4, sol. 2a).
2. III, q. 7, a. 13, ad 2um ; q. 9, a. 3, ad 2um, etc., etc.
3. I, q. 76, a. 4, ad 1um.
4. *De Verit.*, q. 28, a. 4, ad 5um, ad 10um.

cuté à Trente et nous savons par les Actes[1] que les Pères proposèrent l'explication de saint Thomas.

Distinguant nettement deux espèces de foi, une précédant la justification et une autre informée par la charité, ils admirent que seule cette dernière pouvait être la foi justifiante parce qu'elle était un élément de la justification, comme l'avait enseigné saint Thomas[1].

D'autres textes attribuaient la justification au repentir ou à la charité, qui couvre la multitude des péchés, et reçurent semblable explication. Non seulement le premier mouvement de l'adulte peut être méritoire de la rémission des péchés, mais encore le deuxième mouvement, celui du repentir causé par la grâce sanctifiante et émanant de la vertu infuse et surnaturelle de pénitence.

Mais, outre son intérêt apologétique, cette doctrine de saint Thomas avait le grand mérite de montrer dans l'œuvre de la justification, comme en toute autre, mais plus spécialement en celle-ci, l'initiative toute gratuite de Dieu malgré la collaboration nécessaire de l'adulte au moment de sa justification.

2° Théorie de Suarez sur le même sujet

La théorie de saint Thomas sur l'essence de la justification et ses causes fut toujours admise par ses contemporains et ses disciples. Aucune voix discordante s'élève avant le xvie siècle. A cette époque seulement, Molina la rejette, quoiqu'il sache et qu'il affirme qu'elle est suivie par tous les théologiens de son temps. Le motif de son rejet est, dit-il. qu'il n'a jamais pu arriver à comprendre comment les dispositions à la grâce sanctifiante peuvent être causées par cette grâce. Suarez fera un pas de plus. Il soutiendra une doctrine différente de celle de saint Thomas et semblable à celle de Molina, mais il affirmera que

1. Dicitur homo justificari per fidem quia opera praecedentia disponunt tantum, sed tota vis justificationis tunc sita est in fide, ut homo credat quae divinitus revelata et promissa sunt et anti omnia justificari impium a Deo per ejus gratiam et merita passionis Filii sui.
Item dicitur per fidem justificari, quae tamen non est sola sed formata spe et charitate.
(Theiner, Acta Conc. Trid., I, 178. Concilium Tridentinum, ed. Goerresiana, V, pp. 337-340).

2. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi credendo mereatur justificationem; sed quia, dum justificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad justificationem (Ia IIae, q. 114, a. 5).

les textes de saint Thomas lui donnent raison et s'évertuera à leur donner une autre signification. De là l'origine d'une nouvelle explication des termes théologiques employés en cette matière.

A° *Interprétation des textes de saint Thomas*

Molina reconnaît très franchement que saint Thomas enseigne la doctrine que nous avons exposée : « Le docteur angélique enseigne manifestement, dit-il[1], que la grâce sanctifiante concourt à la production des actes du libre arbitre, qui sont émis au moment où cette grâce est infusée. » Or, ajoute-t-il[2], « je n'ai jamais pu arriver à comprendre comment la grâce sanctifiante peut concourir à la production d'actes qui lui sont antérieurs. »

C'est là que Molina se trompe. Saint Thomas, nous l'avons vu, ne parle pas d'actes antérieurs à l'infusion de la grâce sanctifiante, mais d'actes, qui, chez l'adulte, sont émis à l'instant même de sa justification, actes surnaturels et informés par la charité. Ces actes ont par suite une certaine causalité vis-à-vis de la grâce, la causalité de la matière disposée à recevoir la forme. Saint Thomas parle des dispositions, mais en un sens bien déterminé. Il s'agit d'actes qui ont le rôle de dispositions métaphysiques comme celles qu'a la chaleur vis-à-vis du feu, ou le corps organisé pour l'infusion de l'âme ou la diaphanéité vis-à-vis de la lumière.

En étant justifié, l'adulte se repent et croit. Ces deux mouvements de foi et de pénitence, qui comprennent des actes d'autres vertus, sont des mouvements de vertus surnaturelles et infuses, qui ont par suite une certaine causalité dans l'œuvre de la justification.

Molina fait un pas de plus. Ne voulant pas rejeter l'opinion commune professée de son temps par les théologiens, il déclare que puisque ces dispositions ne peuvent être causées par des habitus qui leur sont postérieurs, ils le seront par une grâce actuelle élevante qui remplira le rôle des habitus surnaturels.

1. *Manifeste* affirmat gratiam ipsam gratum facientem efficienter concurrere ad actum liberi arbitrii, qui, in instanti, in quo infunditur, elicitur (Concordia, ed. Lethielleux, disp. 46, p. 261).

2. Ego etiam fateor me nunquam valuisse intelligere quonam pacto gratia ipsa gratum faciens concurrere possit ad actum liberi arbitrii, qui ad eam est dispositio praerequisita (*Ibid.*).

Alors, ainsi surnaturalisées, ces dispositions seront des dispositions ultimes à ces habitus infus et à la grâce sanctifiante[1]. Molina comprend ainsi, dans un tout autre sens qu'on avait coutume de l'entendre, l'expression de disposition et de disposition ultime, en renvoyant à ses thèses 8e et 37e. Il ne peut citer aucun théologien en faveur de sa doctrine particulière.

Suarez est plus habile que son devancier. Tout en soutenant la même doctrine que Molina, il soutient que cette doctrine est celle de saint Thomas. Dans son livre 8e sur la grâce, il consacre 24 chapitres à démontrer sa thèse, qu'il reprend dans plusieurs passages de ses autres ouvrages.

1. Il commence par prouver que les dispositions dont parle saint Thomas sont des dispositions morales, antérieures à la justification. Or, nous l'avons vu, saint Thomas avait positivement exclu cette question. Aussi nettement que les autres théologiens, le docteur angélique admettait l'obligation pour l'adulte de se préparer à la justification, mais il traitait une autre question, voulant déterminer si l'adulte au moment même de sa justification, première ou seconde, devait émettre des actes et quelle était alors la causalité de ces actes. Il prenait le nom de disposition ou de disposition ultime dans un sens tout autre que celui donné par Suarez. Ces actes avaient la causalité de disposition ultime à la forme infusée et on pouvait leur attribuer la causalité de la matière organisée vis-à-vis de la forme.

2. Après cette interprétation erronée, Suarez distingue les dispositions prochaines et des dispositions éloignées. Ce langage, dit-il, est tout relatif, car des dispositions éloignées peuvent être des dispositions prochaines vis-à-vis d'autres. Elles peuvent être plus ou moins nombreuses et Suarez ne cherche pas à les compter. La disposition ultime est celle qui est immédiate à la grâce. Tout en conservant les mêmes formules, ce grand théologien les entend différemment.

3. Or, cette disposition ultime ne peut être causée par la grâce sanctifiante. Suarez sait que les théologiens de son temps, suivant en cela la doctrine de saint Thomas, enseignent le contraire.

1. Non emanent ab habitibus, qui, posteriori natura, in eodem temporis momento, infunduntur, sed effecti sunt supernaturales *ultimaeque dispositiones* ad eos habitus, per distincta auxilia ac motus gratiae praevenientis et auxiliantis hactenus explicata (*Ibid.*).

Il cite Conrad, Cajetan, Medina, Silvestre de Ferrare, Soto, Cano, Valentia, Vasquez et d'autres, qui tous professent une théorie opposée à la sienne. Cela ne l'arrête pas. L'opinion de ces théologiens, dit-il, est inadmissible. Comment la grâce sanctifiante causerait-elle la disposition ultime qui lui est antérieure ? Le concile de Trente ne dit-il pas que la justification suit cette disposition : « hanc dispositionem ipsa justificatio consequitur » ? Suarez argumente longtemps sur ce texte comme si le concile avait parlé de disposition ultime que doit suivre nécessairement la grâce sanctifiante ou comme si le concile avait voulu établir une relation absolue entre les dispositions antérieures, toujours imparfaites, et l'infusion de la grâce toute gratuite[1].

Billot lui-même dans son livre « *de Gratia*[2] » reconnaît que l'argumentation de Suarez est sans valeur et repose sur une méprise. Mais la plus grande que commet Suarez est assurément quand il prétend[3] que sa théorie est celle de saint Thomas. Comment ne le serait-elle pas, déclare le théologien du XVI[e] siècle ? Est-il possible que les actes de foi et de pénitence soient causés par des habitus qui leur sont postérieurs ? Non, cela ne se peut, malgré le dire de tant de théologiens qu'il cite[4] et que Suarez ne cherche pas à comprendre.

Est-il possible que la disposition ultime, qui doit être antérieure à la grâce sanctifiante, soit causée par elle ? non encore, et saint Thomas n'a pas pu enseigner cette doctrine qui implique contradiction : disposition ultime indique nécessairement antériorité.

Il est vrai que saint Thomas dit manifestement que cette disposition ultime est causée par la grâce sanctifiante.

Mais, répond Suarez, pourquoi saint Thomas n'entendrait-il pas par grâce sanctifiante la grâce actuelle ?

Et le subtil théologien va nous prouver qu'il en est réellement ainsi et que saint Thomas entend par grâce sanctifiante la grâce actuelle.

Et d'abord, n'est-il pas vrai que la grâce actuelle nous est don-

1. De gratia, VIII, 7; ed. Vivès, IX, pp. 350-354.
2. Ed. 7a (1924), pp. 216-217.
3. Chapitre XIV[e] et suivants.
4. *Op. cit.*, p. 350.

née pour notre sanctification ; ne mérite-t-elle donc pas le titre de grâce sanctifiante ?

Bien plus, saint Thomas ne peut nous parler de la grâce habituelle quand il parle de la grâce sanctifiante puisqu'il nous dit que cette grâce est une motion, poussant le libre arbitre à s'attacher à Dieu et à se détourner du péché. Or, la grâce actuelle est une motion tandis que la grâce habituelle est une qualité. C'est donc la grâce actuelle, appelée grâce sanctifiante, qui est mentionnée par saint Thomas.

Enfin il s'agit manifestement de la grâce actuelle si l'infusion de la grâce et la rémission des péchés sont une seule et même chose. Par suite ce qui est antérieur à la rémission des péchés est antérieur à la grâce habituelle. Or, cette grâce sanctifiante, qui meut le libre arbitre, est antérieure, à n'en pas douter, à la rémission des péchés. Donc elle est antérieure à la grâce habituelle et ne peut se confondre avec elle.

Telle est en résumé toute l'argumentation de Suarez. On voit combien elle est fautive et heureusement les textes de saint Thomas sont très nombreux et très clairs pour qu'on ne puisse se méprendre sur sa pensée. La grâce sanctifiante est la grâce habituelle qui seule est infusée en nous par Dieu et qui nous sanctifie. Elle est appelée une motion parce qu'elle cause les vertus surnaturelles dont les actes sont considérés comme des mouvements dans ce transfert de l'âme de l'état d'iniquité à l'état de justice. Ce mouvement est nullement local.

Peut-on indiquer la cause principale de la méprise de Suarez ? Ce grand théologien, comme Molina, s'est mépris parce qu'il a voulu appliquer à une autre question ce que saint Thomas disait de l'essence de la justification. Il ne s'agissait nullement des dispositions antérieures à la justification, mais d'actes émis au moment même de la justification, actes surnaturels, informés par la charité et ayant une réelle causalité dans l'œuvre sublime de la justification, causalité matérielle sans doute, causalité quand même, car la matière n'en est pas dépourvue puisqu'elle est une disposition entraînant nécessairement la forme[1].

Pour faire comprendre l'essence de la justification, saint Thomas se sert de l'analogie qui existe entre cette œuvre divine et la transformation des êtres physiques. Les actes du libre arbi-

1. Dispositio reducitur ad genus causae materialis (IIa IIae, q. 27, a. 3).

tre, émanant des vertus infuses et perfectionnées par la charité, sont comme la matière de cette justice, dont la grâce sanctifiante est la forme. Ils exigent la grâce sanctifiante comme la matière disposée exige la forme et toutefois la grâce sanctifiante est toute gratuite puisque c'est elle qui formellement produit en nous ces mouvements parfaits d'attachement à Dieu et de détournement du péché.

B° *Conséquences de l'interprétation de Suarez*

Suarez prétend que sa théorie était celle de saint Thomas ; il va donc garder le même langage que celui du saint docteur, et, comme son interprétation était faussée, elle le conduira à des difficultés doctrinales qui ne se trouvaient point dans la doctrine alors généralement reçue.

a) Un des grands inconvénients qu'engendre la théorie de Suarez porte sur le caractère surnaturel des dispositions à la grâce.

Pour saint Thomas, les dispositions ultimes ou les actes qu'il appelait de ce nom, étaient des actes entitativement surnaturels, puisqu'ils émanaient d'habitus infus.

Or, nous l'avons vu, Molina et Suarez ne veulent pas admettre cette théorie et cependant ils maintiendront que les dispositions sont et doivent être surnaturelles, et par dispositions, ils entendront les actes de de l'adulte antérieurs à la justification.

Molina et les théologiens postérieurs ont admis que ces actes surnaturels antérieurs à la justification, l'étaient par la grâce actuelle entitativement surnaturelle, qui remplaçait l'habitus infus, d'une manière transitoire.

Cette doctrine n'est pas exempte de difficultés. La grâce actuelle est une motion. Or une motion est principe de mouvement et non de qualité. De plus, la motion sera cause efficiente ; comment peut-elle être cause formelle ? Il le faut cependant puisque l'action est toujours conforme à la nature ou aux facultés du mobile[1]. On ne peut concevoir un acte volontaire sans la faculté de vouloir et de même que l'acte de comprendre suppose l'intelligence, ainsi l'acte surnaturel, qui se distingue spécifiquement de l'acte naturel, présuppose une puissance surnaturelle. Comment une motion peut-elle la remplacer ?

1. Operari est actualitas potentiae seu virtutis (Ia, q. 54, a. 5; Q. disp. de Spir. creat., a. 11).

A supposer qu'elle le puisse, pourra-t-elle remplacer tous les habitus surnaturels infus, même celui de charité ? Alors on pourra être, transitoirement sans doute, mais réellement, au même moment ami et ennemi de Dieu.

Suarez a-t-il vu ces difficultés ? Comment les aurait-il résolues, car on peut les résoudre.

Suarez sur ce point n'a pas admis la doctrine de Molina. Pour lui, la grâce actuelle n'est surnaturelle que modalement. Elle ne l'est que parce que les bonnes pensées que nous pourrions avoir naturellement, et qui sont en soi purement naturelles, sont envoyées par Dieu directement. L'origine de ces pensées est divine. Au lieu de les avoir selon les lois de la connaissance, elles nous viennent de Dieu[1].

Mais alors avec cette théorie sur la grâce actuelle, comment les dispositions peuvent-elles être entitativement surnaturelles puisqu'elles sont naturelles en soi et causées par une grâce actuelle qui n'est que modalement surnaturelle ?

La notion de surnaturel va par suite manquer de netteté et les théologiens postérieurs seront obligés d'en élargir le sens, en distinguant diverses propriétés surnaturelles alors que pour saint Thomas le surnaturel était seulement ce qui était au-dessus de toute force créée et de toute exigence de créature.

b) En conséquence de sa théorie, Suarez sera amené à soutenir sur l'origine des vertus surnaturelles et infuses de foi et d'espérance une doctrine singulière, qui ne sera pas admise par les théologiens.

Pour saint Thomas, l'acte de foi émis au moment de la justification était un acte entitativement surnaturel, puisqu'il était l'acte de la vertu infuse de foi. De plus, postérieur logiquement à la grâce (il n'y avait aucune succession dans le temps), cet acte était informé par la vertu infuse de charité et faisait partie de ce mouvement vers Dieu, que l'on pouvait considérer comme une disposition exigeant la rémission des péchés. Il faisait donc fonction de cause matérielle dans la production de cet être de justice, produit par Dieu et comprenant avec la grâce sanctifiante et la rémission des péchés l'infusion de toutes les vertus surnaturelles infuses. Logiquement saint Thomas plaçait le mouve-

1. De Gratia, VIII, c. 12, n° 32; c. 19, n° 4; c. 23, n°s 11-16; XII, c. 37, n° 2, etc., etc.
2. *Op. cit.*, n° 716.

ment de la foi entre le premier effet de la justification et le dernier, la rémission de tous les péchés.

Suarez est obligé d'entendre autrement ce mouvement vers Dieu, tout en conservant les mêmes formules que saint Thomas. Pour lui, ce mouvement est antérieur à la justification et dès lors les actes de foi ne peuvent pas émaner de la vertu infuse de foi. Il en est de même des actes de la vertu d'espérance.

Et cependant, d'après Suarez, ces actes de foi et d'espérance, en soi purement naturels et surnaturalisés par la grâce actuelle, seront des dispositions ultimes à l'infusion des vertus surnaturelles de foi et d'espérance, et cela de telle façon que ces vertus pourront être données par Dieu antérieurement à la grâce sanctifiante. Ainsi un infidèle, avant le baptême, et sans avoir la grâce sanctifiante, pourra cependant avoir les vertus infuses de foi et d'espérance[1].

Au témoignage du P. Lange, S. J., qui est un des derniers théologiens qui ait écrit sur ces matières, cette doctrine de Suarez n'est admise par aucun théologien et ne peut pas l'être, semble-t-il[2].

Il est certain que ces deux vertus de foi et d'espérance ne se perdent pas avec la grâce sanctifiante et le pécheur, baptisé, qui n'a pas commis de péché mortel contre ces vertus, les conserve, quoique sans la charité.

Mais l'infidèle peut-il les avoir avant son baptême ou avant d'avoir été justifié par la grâce sanctifiante ?

Il ne faut pas oublier que nous ne pouvons pas acquérir ces vertus comme les vertus acquises et que, sans la grâce sanctifiante, nous ne pouvons mériter aucun don surnaturel.

Sans doute, Dieu est libre de ses dons, et dans un cas, il semble que l'on doit admettre l'infusion des vertus de foi et d'espérance antérieurement à celle de la grâce sanctifiante. Ce cas, admis par saint Thomas[3], et d'après le P. Lange[4], reconnu également par Cajetan, Soto, par tous les théologiens thomistes et par de nombreux théologiens Jésuites, ne peut étayer la thèse de Suarez, qui d'ailleurs n'y fait jamais allusion. Il s'agit d'un

1. De Gratia, 1929, n° 400, pp. 293-296.
2. IIa, IIae, q. 6, a. 2, ad 3um.
3. *Op. cit.*, *ibid.*
4. *Op. cit.*, *ibid.*

adulte qui recevrait le sacrement de baptême sans avoir aucun repentir de ses fautes. A cause de cette mauvaise disposition, il ne recevrait pas la grâce sanctifiante, et cependant, comme le baptême est valide, le caractère baptismal serait imprimé dans son âme et avec le caractère de chrétien serait infusée la vertu chrétienne de foi, puisqu'il serait réellement chrétien et fidèle. Le sacrement, administré valablement, produirait tout ce qu'il peut produire. Celui qui est baptisé valablement ne peut plus être classé parmi les infidèles. Sa place est avec les pécheurs chrétiens, qui n'ont pas la grâce, mais qui possèdent la foi chrétienne.

Ce cas n'est pas envisagé par Suarez et ne peut l'être par lui, car il n'est pas une confirmation de sa thèse. En effet, l'adulte qui se fait baptiser sans repentir ne reçoit pas les vertus surnaturelles des actes de foi et d'espérance, mais uniquement parce que le sacrement produit tous les effets qu'il peut produire quand il est administré validement.

Aussi la doctrine de Suarez sur l'origine des vertus infuses de foi et d'espérance, données par Dieu lors qu'on a produit, avec la grâce actuelle, des actes assez intenses des vertus acquises de foi et d'espérance, est abandonnée justement par tous les théologiens et les témoignages que cite le grand théologien du XVIe siècle ne sont pas donnés dans leur sens vrai. Saint Thomas entend par mouvement de foi, disposition ultime, une chose bien différente.

c) Nous avons vu aussi en quel sens le docteur angélique entend le mouvement que, poussé par la grâce sanctifiante, l'adulte doit avoir contre le péché.

Pour Suarez, ce mouvement n'est pas celui du juste, au moment de sa justification, mais le mouvement du pécheur antérieur à sa justification. Ce mouvement ne peut mériter strictement la grâce sanctifiante puisqu'il se trouve dans le pécheur, mais il la méritera, dit Suarez, de congruo et infailliblement, en ce sens qu'il sera joint infailliblement avec la grâce. D'où il suit que, pour Suarez, *mérite de congruo infaillible* et *disposition ultime* sont deux expressions identiques[1].

1. De Gratia, VIII, c. 6, n° 12.

M. Quilliet[1] donne une définition de ce mérite de congruo infaillible qui ne répond pas à celle de Suarez. Pour le savant collaborateur du Dictionnaire de Théologie catholique, le mérite de congruo infaillible existe lorsque « la récompense ne peut manquer à certaines œuvres déterminées parce qu'elles ont la garantie d'une promesse divine ». Ce n'est pas en ce sens que cette expression est employée par Suarez et les théologiens qui suivent sa doctrine. La prière et l'aumône, pour nous servir des exemples donnés par M. Quilliet, ont la garantie d'une promesse divine et cependant ne sont pas des dispositions ultimes à l'infusion de la grâce et ne peuvent par suite avoir le mérite de congruo infaillible.

Pour Suarez, seule la contrition a ce mérite, car elle seule est jointe infailliblement à la grâce sanctifiante puisque dès que le pécheur la possède, au même instant il recouvre la grâce[2].

On ne trouve pas dans saint Thomas cette expression de « mérite de congruo infaillible » et l'on sait que ce docteur était peu favorable au mérite de congruo, sans toutefois le nier[3].

Par contre, ce que l'on trouve fréquemment dans ses ouvrages est l'expression de « disposition ultime » et, nous l'avons vu, cette expression désigne une causalité, qui, quoique matérielle, exige la grâce. Or, seul un acte surnaturel, informé par la vertu infuse de charité, peut avoir une telle causalité ou une telle exigence[4].

L'opinion de Suarez prête d'ailleurs à d'autres critiques, qui ont été relevées par les théologiens.

Si la disposition ultime à la grâce est un acte du pécheur, joint infailliblement à la grâce sanctifiante, on ne voit pas pourquoi le pécheur ne pourrait pas produire d'autres actes qui auraient la même connexion. Le désir du baptême chez un adulte qui n'aurait pas de péchés personnels, ne mériterait-il pas cette même qualification? Il est vrai que l'on peut objecter que ce cas est rare et qu'il n'est pas nécessaire par suite d'en tenir compte, quoique les expressions, quand elles sont correctes, doivent être valables pour tous les cas.

1. Dict. de Theol. Cathol., art. *Congruo*, col. 1140.
2. Nullus alius actus peccatoris meretur de congruo et immediate remissionem peccati (De Gratia, XII, c. 37, n° 13, ed. Vivès, X, p. 250).
3. Ia IIae, q. 114, a. 7; in II Sent., d. 27, a. 4; in IV Sent., d. 15, q. 1, a. 3, etc., etc.

Mais il est un cas plus fréquent que les théologiens signalent avec très juste raison. L'attrition jointe au sacrement est aussi une disposition ultime. Elle est en effet un acte du pécheur qui possède un mérite de congruo et, jointe à l'absolution, elle est inséparable de la grâce sanctifiante. Dès lors, elle a, dans ces conditions, un mérite de congruo infaillible.

Le P. Lange[1] reconnaît que cette critique est fondée et admet que l'attrition, jointe au sacrement, est une réelle disposition ultime ou possède un mérite de congruo infaillible.

Suarez avait prévu cette objection et pour y répondre exige pour la disposition ultime ou pour le mérite de congruo infaillible une autre condition que possédera seulement la contrition parfaite. La disposition ultime, dit-il[2], doit être inséparable de la grâce sanctifiante intrinsèquement « *ex natura rei* ». Or, l'attrition n'a pas cette connexion avec la grâce ; elle ne l'a qu'extrinsèquement, en vertu des mérites du Christ et à cause du sacrement.

Cette doctrine est arbitraire et il faut s'en tenir, dit le P. Lange, au sentiment commun des théologiens, d'autant plus que c'est toujours en vertu des mérites du Christ que nous sommes justifiés, avant comme après la Rédemption. D'ailleurs, il est difficile de fixer divers mérites de congruo. Enfin, à moins d'entendre cette expression dans le sens donné par M. Quilliet, il n'est pas possible d'admettre qu'un acte du pécheur ait une valeur infaillible. Sans la grâce sanctifiante, nos actes n'ont pas de vraie valeur théologique et le mérite de congruo, par sa dé-

1. Dans son manuel de théologie dogmatique (Synopsis, ad. 19e, n° 169, p. 126) Tanquerey déclare qu'une controverse théologique importante porte sur la grâce nécessaire à *la disposition ultime*. Faut-il la grâce habituelle ou la grâce actuelle est-elle suffisante ? Tout se réduit à fixer le sens de cette expression. Evidemment si on entend par disposition ultime, au sens de saint Thomas et de tous les théologiens jusqu'au XVIe siècle, une disposition qui, infuse au moment de la justification, joue le rôle de cause matérielle, il faut affirmer que la grâce nécessaire à sa formation est la grâce habituelle. Si au contraire on entend, avec Suarez par cette expression, une disposition antérieure à la justification, il suffit de la grâce actuelle. On n'entend pas de la même façon la même expression ; de là le désaccord.

2. Ex solis meritis Christi, quatenus ex ordinatione divina, aliqua conditio peccatoris requiritur. Illa ordinatio est respectu talium actuum suscipientium sacramenta et non auget dignitatem vel proportionem quam habent ad meritum, quia fundatur haec *in natura et conditione talium actuum* (De Gratia, XII, c. 37, n° 13, ed. Vivès, X, 250 ; cf. VIII, c. 6, n° 12).

finition même, n'est qu'un mérite de convenance, basé uniquement sur la miséricorde de Dieu. Cette miséricorde est toujours prête à s'exercer envers le pécheur pourvu qu'il ne refuse pas de remplir les conditions que Dieu a posées pour l'octroi du pardon et le don de sa grâce.

Suarez, en employant dans un autre sens les formules de saint Thomas, s'est créé de multiples inconvénients et a enseigné certains points de doctrine, qui n'ont pas été admis par les théologiens postérieurs. Les questions de terminologie ne sont pas indifférentes pour la vérité et la netteté de la doctrine.

E. Neveut.

ESCLAVES ET ATTELAGES[1]

A première vue, le titre que donne le commandant Lefebvre des Noëttes à l'ouvrage dont il est l'auteur, a quelque chose de déconcertant : ce titre comprend en effet deux parties, dont la première a une allure purement technique : *L'attelage ; le cheval de selle à travers les âges ;* dont la seconde annonce des conclusions d'ordre social ; *Contribution à l'histoire de l'esclavage* . Et nous nous demandons, avec une curiosité un peu inquiète, quelles sont les relations qui peuvent exister entre les divers procédés utilisés au cours des siècles pour atteler les bêtes de somme et l'institution de l'esclavage.

Notre curiosité d'ailleurs est rapidement satisfaite, et nous ne restons pas longtemps sans connaître la thèse qu'a voulu démontrer le savant auteur. Celui-ci nous apprend en effet que l'antiquité et le haut moyen âge, jusqu'aux environs du xe siècle de l'ère chrétienne, n'ont pas su utiliser la force des bêtes de somme. « L'attelage antique, dit-il, n'était qu'une ébauche quasi enfantine, une solution provisoire du problème ; et il différait du nôtre non seulement dans son aspect extérieur, mais dans son principe, ses organes et son rendement effectif (p. 4). » Tel qu'il était conçu et pratiqué, cet attelage demeura toujours incapable de traîner sur route un poids supérieur à 500 kilos (p. 184), et par suite d'assurer le transport des matériaux pesants, non seulement des pierres et des minerais, mais encore des graines et des farines. Tous les charrois importants durent par suite être faits à dos d'homme.

1. Ct Lefebvre des Noëttes, *L'attelage. Le cheval de selle à travers les âges. Contribution à l'histoire de l'esclavage.* Préface de Jérôme Carcopino ; un vol. pet. in-8° de VIII-312 pages et un vol. petit in-8° de 457 gravures. Paris, Editions Picard, 1931 ; 60 francs les deux volumes.

Vers le xe siècle, on découvrit enfin le moyen d'employer utilement toute la force du cheval. « Contrairement au cheval de trait antique, gêné par son collier et forcé de se redresser au détriment de la traction, le cheval garni du collier moderne a la gorge complètement dégagée et peut, en toute liberté, prendre l'attitude la plus favorable pour son effort. Il peut baisser l'encolure, vousser l'échine, se pencher en avant, peser sur le collier et agir par la chute périodique de son centre de gravité (p. 123). » De là une véritable révolution sociale, la substitution du moteur animal au moteur humain, presque exclusivement employé jusqu'alors pour les travaux de force ; le déclin, puis la disparition complète de l'esclavage qui perd sa principale raison d'être ; la transformation de l'industrie émiettée des anciens en une industrie de plus en plus condensée et incomparablement plus productive (cf. p. 188).

L'enquête à laquelle s'est livrée le commandant Lefebvre des Noëttes est à peu près exhaustive : des chevaux « peints ou modelés sur les parois rupestres, à l'atelier du Roc, Charente), aux Eysies, à Font de Gaume, à Rieux, etc., en France, à la Pasiega del Castillo, à Altamira, en Espagne (p. 10)... » jusqu'aux chevaux représentés dans les peintures chinoises ou japonaises, il a tout vu et tout étudié : quelle joie pour les yeux, même des profanes, de regarder l'admirable album, grâce auquel il nous permet de suivre l'histoire du cheval de trait et du cheval de selle des temps les plus anciens à nos jours, de l'Europe occidentale à l'Extrême-Orient !

Les remarques les plus fines abondent dans son texte. Les Barbares, germains ou slavons « construisaient peu et n'avaient qu'une industrie limitée ; ils ne souffraient donc pas de cette lacune (qu'était le manque le force motrice animale), autant que les civilisés et n'éprouvèrent pas le besoin de faire, comme eux, un vaste emploi de la machine à voie humaine. Aussi leurs esclaves étaient-ils beaucoup moins nombreux et mieux traités que ceux des peuples dits civilisés (p. 96). » Il en allait de même en Arabie (p. 98), et en Chine où « les grands travaux de construction furent beaucoup moins nombreux et moins fréquents que chez les peuples de l'antiquité classique. En outre, ils furent exécutés presque tous avec des matériaux pris et ouvrés sur place, comme la Grande Muraille, composée d'un massif en terre

revêtu de briques... et autre part, les Chinois, grands consommateurs de riz, n'avaient pas à fournir la corvée de mouture à bras, si dure pour la main-d'œuvre antique en Occident. Dans ces conditions... l'institution de l'esclavage n'eut jamais en Chine l'extension qu'elle eut en Grèce, à Rome ou en Amérique (page 115). »

Au contraire, en Egypte, « l'impuissance de l'attelage du cheval et du bœuf laissait à la charge de l'homme non seulement les transports exceptionnellement lourds, mais la grande majorité des charrois pratiqués sur l'immense chantier qui s'étendait des cataractes à la mer. D'où la nécessité pour les Egyptiens de faire un appel constant à la main-d'œuvre servile et de la recruter par la guerre (p. 61) ». Il faut faire des remarques semblables pour la Grèce, pour Rome, et encore pour l'empire byzantin : celui-ci « n'a pu se passer de l'esclave et a appliqué jusqu'à la fin, malgré des atténuations en faveur des chrétiens, la législation romaine sur l'esclavage (p. 92) ».

Ainsi se développe progressivement la thèse du commandant Lefebvre des Noëttes ; et comme, au cours de son ouvrage, il n'est expressément question que du travail animal comparé au travail humain, il est tout naturel qu'il mette en relief l'importance de l'attelage moderne et les répercussions sociales de sa découverte au xe siècle. Dans la préface qu'il a écrite pour ce livre, M. Jérôme Carcopino met spirituellement l'auteur en garde contre certaines exagérations, ou du moins contre certains exclusivismes : « Peut-être, dit-il, la confirmation que vos travaux apportent à cette philosophie qu'on a appelée le matérialisme historique est-elle trop éclatante et complète pour être acceptée sans résistance. J'incline, pour ma part, à penser que l'heureuse application que vous faites de cette théorie, dont la simplicité constitue le péril comme la grandeur, appelle ici et là quelques atténuations (p. IV). »

On ne saurait mieux dire ; et ces réserves n'ont pas dû déplaire au commandant Lefebvre des Noëttes, puisqu'il a favorablement accueilli la préface de M. Carcopino. Il ne saurait s'étonner que nous les fassions nôtres à notre tour. Tout spécialiste risque fort de ne pas savoir assez regarder en dehors de sa spécialité, de se cantonner dans son domaine restreint et de donner tout au moins l'impression — souvent fausse d'ailleurs et injuste — qu'il n'a

du réel qu'une vue fragmentaire. M. Lefebvre des Noëttes, « qui était cavalier, — c'est encore M. Carcopino qui parle — est devenu philosophe et archéologue ; c'est de l'intime coopération de ces trois compétences que sont sorties ses trouvailles ». Nous sommes tentés de nous demander si, peut-être, il ne lui a pas encore manqué d'être historien et sociologue.

Le problème de l'esclavage est assurément trop complexe pour être susceptible d'une solution unique. Nous nous faisons même à son sujet d'étranges illusions si nous croyons qu'aujourd'hui il n'offre plus qu'un intérêt historique. Il existe une œuvre catholique pour l'abolition de l'esclavage, et Mgr R. Graffin en est le directeur actif et zélé. L'esclavage subsiste, comme institution reconnue, dans la république de Libéria ; ou tout au moins il y subsistait jusqu'à ces toutes dernières années. Il est vrai que le nom offusque certains esprits, qui le rejettent avec horreur ; pharisaïquement, on se voile la face et l'on déclare qu'il n'y a plus aujourd'hui d'esclaves, tout au moins dans les pays civilisés et dans leurs colonies. Que nous importe le mot, si l'institution survit ? Or, les récentes enquêtes entreprises sous le patronage de la Société des Nations au sujet du travail forcé dans les colonies nous ont brusquement révélé des atrocités, dignes de la barbarie antique ; et ce sont nos vieilles nations européennes, civilisées, dit-on, et chrétiennes, qui se rendent chaque jour coupables d'une exploitation éhontée dont tant de peuples ou de tribus de l'Afrique centrale et d'ailleurs sont les victimes. Le commandant Lefebvre des Noëttes rappelle brièvement que « le travail forcé est si bien la conséquence de la pénurie de force motrice animale que nous le voyons encore en vigueur de nos jours, sous l'euphémisme de portage, dans les régions de l'Afrique équatoriale où les animaux de trait font défaut, détruits par la mouche tsé-tsé, ou sont inutilisables en raison du manque de routes (p. 181). »

Il est prudent d'avoir ces faits devant les yeux, et d'autres qu'il serait facile de multiplier, si l'on veut porter une appréciation équitable sur la thèse du commandant Lefebvre des Noëttes et sur le matérialisme historique d'où elle semble procéder. Des apologistes, fort bien intentionnés, se scandalisent ou feignent de se scandaliser. Ils rappellent que la suppression de l'esclavage est un des plus beaux triomphes remportés par le christianisme, et

ils nous renvoient aux ouvrages des historiens qui, comme P. Allard, se sont plu à rassembler les textes des Pères ou des docteurs, portant condamnation de l'esclavage. Ils ont assurément raison de rappeler ces textes, et l'on pourrait reprocher à M. Lefebvre des Noëttes de ne l'avoir pas fait, tandis qu'il cite avec complaisance quelques passages de saint Jean Chrysostome et de saint Augustin qui justifient l'existence de l'état servile (p. 177).

Mais les textes ne suffisent pas. Nul n'a mis en relief la fraternité de tous les hommes créés par Dieu et rachetés par le sang du Christ, comme saint Paul, lorsqu'il écrit en son magnifique langage : « Tous vous êtes fils de Dieu par la foi qui est dans le Christ Jésus. Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni libre, il n'y a ni homme ni femme. Vous êtes tous dans le Christ Jésus (*Gal.*, III, 26-28). » Et saint Paul écrit cependant : « L'esclave doit obéir à son maître avec crainte et tremblement, comme au Christ (*Ephes.*, VI, 5)[1]. » Jamais il ne condamne l'esclavage en tant que tel ; s'il recommande aux maîtres la bienveillance et l'humanité, il ordonne aux esclaves le respect et la soumission. Lorsque le fugitif Onésime vient lui demander asile et protection, il n'a rien de plus pressé que de le renvoyer à son maître Philémon. La lettre qu'il écrit à cette occasion est un vrai chef-d'œuvre de délicatesse et d'à-propos : « J'aurais bien voulu le garder près de moi, dit-il, pour qu'il me serve de ta part dans les chaînes de l'Evangile ; mais je n'ai rien voulu faire sans avoir ton avis, pour que ta bonne œuvre ne soit pas contrainte mais volontaire. Car peut-être a-t-il été un moment séparé de toi pour que tu le possèdes à jamais, non plus en qualité d'esclave, mais comme plus qu'un esclave, comme un frère bien-aimé, pour moi spécialement et combien plus pour toi, l'étant et dans la chair et dans le Seigneur. Si donc tu me tiens pour quelqu'un qui t'est uni, reçois-le comme moi-même (*Philem.*, 13-17). » On ne se lasse pas de relire ces lignes émouvantes ; mais il reste que, tout en conseillant au maître la pitié, l'Apôtre lui renvoie l'esclave fugitif et observe ainsi les règles élémentaires de l'institution servile.

1. Ce texte est cité par M. Lefebvre des Noëttes, p. 177, avec la référence inexacte *I Cor.*, VII, 20-24.

Quelques siècles plus tard, Lactance met en relief les conclusions qui normalement découlent de l'enseignement du Christ. « Dieu qui engendre les hommes à la vie a voulu qu'ils soient tous égaux. Il leur a imposé à tous les mêmes conditions de vie. Il les a tous engendrés à la sagesse. Il leur a promis à tous l'immortalité. Personne n'est excepté de ses bienfaits... Il n'y a point à ses yeux d'esclave ni de maître... N'avez-vous donc pas, dira-t-on, chez vous, chrétiens, des pauvres et des riches, des esclaves et des maîtres? — Non pas ! Si nous nous donnons réciproquement le nom de frères, c'est précisément que nous nous croyons des égaux... Nous n'apprécions les choses humaines qu'en fonction de l'esprit. Bien que nos conditions soient matériellement différentes, personne n'est pour nous un esclave : ...nous tenons nos esclaves pour nos frères spirituels et nos compagnons de service en religion. La richesse ne confère de distinction qu'à ceux auxquels elle permet de se distinguer par les bonnes œuvres (*Div. instit.*, V, 14-15). »

On ne saurait mieux dire, en se plaçant du point de vue religieux et moral. La meilleure preuve cependant que ce point de vue n'est pas le seul, c'est que, bien longtemps après Lactance, saint Thomas d'Aquin déclare légitime le fait de l'esclavage et il s'appuie, pour démontrer sa thèse, sur l'utilité du maître comme de l'esclave (*Sum. Theol.*, IIa, IIae, qu. 57, a. 3) : tel était déjà l'argument employé par Aristote. Bossuet, dans le cinquième avertissement aux protestants, soutient contre Jurieu, la légitimité de l'esclavage fondé sur une guerre juste et « de toutes les autres servitudes, ou par ventes, ou par naissances, ou autrement, qui sont fondées et définies sur celle-là... De condamner cet état, ce serait entrer dans les sentiments que M. Jurieu lui-même appelle outrés... Ce serait non seulement condamner le droit des gens où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois, mais ce serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves par la bouche de saint Paul de demeurer en leur état et n'oblige point leurs maîtres à les affranchir ».

Il faut avouer que de telles formules nous surprennent. Et je ne crois pas qu'aujourd'hui un théologien catholique consente à s'exprimer comme le faisait Bossuet à la fin du XVIIe siècle. On a beaucoup réfléchi depuis ce temps-là sur l'inviolabilité et la dignité de la personne humaine. Des transformations décisives ont

été accomplies dans l'ordre social et ont contribué pour une large part à accroître le sentiment de la liberté individuelle. Philosophes et théologiens se trouvent d'accord pour condamner l'esclavage, parce qu'en son fond et d'après sa nature même il aboutit à regarder comme une chose, comme une marchandise, un homme qui, essentiellement, est libre et maître de ses destinées.

Il ne servirait de rien d'accumuler les textes. La morale chrétienne, dans son principe, s'opposait à l'esclavage. On a dit la même chose, non sans raison, de la morale stoïcienne. Mais celle-ci ne pouvait être qu'une doctrine aristocratique, réservée à une élite, et sans influence profonde sur la vie sociale, sur les mœurs et sur les lois. Celle-là, au contraire, prêchée de la part de Dieu lui-même, largement répandue dans toutes les classes de la société, devait se traduire dans les faits, et, peu à peu, contribuer à faire éclater les vieux cadres. Il n'était pas indifférent de voir un ancien esclave, Calliste, devenir évêque de Rome et, une fois élevé à cette haute situation, prendre des mesures pour régulariser les unions contractées par des femmes libres avec des esclaves. Il ne l'était pas davantage de pouvoir admirer la charité de ces riches chrétiens qui, comme Mélanie et Pinien au début du v[e] siècle, affranchissaient d'un seul coup des milliers d'esclaves. Ce n'étaient là, sans doute, que des faits particuliers : si nombreux qu'ils eussent été au cours des premiers siècles, ils ne pouvaient pas suffire à transformer un état de choses qui était en partie commandé par des lois sociales. Ces faits n'en avaient pas moins leur valeur et leur efficacité : on n'a pas le droit de les oublier.

Si le christianisme, à ses origines, avait voulu supprimer l'esclavage, il ne l'aurait pas pu : on ne change pas du jour au lendemain, ni même au cours d'un siècle, un état de choses qui est commandé par un ensemble enchevêtré de conditions économiques plus encore que par une doctrine philosophique et religieuse. Lorsque nous applaudissons sans réserve le geste admirable de Mélanie et de Pinien qui donnent la liberté à leurs esclaves, songeons-nous assez qu'en même temps ils les privent de leur pain quotidien, et qu'ils les jettent dans le vaste monde, affranchis sans doute, mais nus et affamés? nous demandons-nous comment ont pu gagner leur vie ces milliers d'hommes et

de femmes, accoutumés jusqu'alors à servir, et obligés tout d'un coup, sans la moindre préparation, d'user d'une liberté dont ils n'avaient pas appris l'emploi?

Quelques apologistes, bien intentionnés sans doute, mais parfois mal préparés à leur tâche, font gloire à l'Eglise d'avoir supprimé l'esclavage ; quelques ennemis du christianisme, habiles à écrire l'histoire partiale plus que l'histoire vraie, lui reprochent au contraire de n'avoir rien fait pour détruire l'esclavage et d'avoir toléré sans protester l'existence d'esclaves jusque sur des domaines appartenant à l'Eglise, en plein XVIIIe siècle. La vérité est, naturellement, entre ces deux extrêmes. La doctrine du Sauveur, correctement interprétée, pleinement comprise, devait amener l'Eglise à condamner l'esclavage, parce qu'elle proclamait la fraternité de tous les hommes rachetés par le sang du Christ, et que cette fraternité, affirmée d'abord sur le plan spirituel, du point de vue des réalités surnaturelles, ne pouvait pas manquer d'être également affirmée sur le plan matériel, du point de vue des exigences de la vie terrestre. Mais cette condamnation devait presque fatalement rester théorique pendant de longs siècles, parce que l'esclavage était en quelque sorte une nécessité sociale, et qu'il n'était pas possible de le supprimer brusquement, par une loi, par un décret ou par un anathème[1].

Au nombre des conditions qui exigeaient en quelque sorte le maintien de la condition servile, se trouvait sans doute l'impuissance où les hommes sont restés longtemps d'utiliser toute la force du moteur animal. Le commandant Lefebvre des Noëttes a eu raison d'attirer l'attention des historiens sur un aspect du problème auquel nul, semble-t-il, n'avait songé avant lui ; et ce bel ouvrage jette des clartés nouvelles sur l'histoire économique de l'Ancien monde. D'autres influences encore sont entrées en jeu : l'invasion des Barbares par exemple a contribué pour sa part à modifier les lois du travail humain ; la transformation de l'esclavage en servage et en colonat a lentement préparé la complète libération de l'ouvrier agricole, etc. Le commandant Lefebvre des Noëttes, qui étudie avant tout l'évolution de l'attelage,

1. Faut-il préciser que ces quelques pages, uniquement destinées à apprécier l'ouvrage de M. Lefebvre des Noëttes, ne prétendent pas résoudre l'ensemble du problème ? On verra là dessus de très justes appréciations dans le récent ouvrage de H. BAUDRILLART, *Mœurs païennes, mœurs chrétiennes*, t. I, Paris, 1929, p. 169-229.

n'avait pas à y insister, et le seul reproche qu'on serait tenté de lui adresser serait d'avoir laissé croire à quelques lecteurs qu'il pensait résoudre le problème complexe de l'esclavage par la seule considération des méthodes de l'attelage.

Mais l'a-t-on vraiment cru ? ou bien des esprits mal intentionnés ont-ils voulu nous donner le change? Il se trouve encore aujourd'hui des hommes qui cherchent à faire flèche de tout bois et à utiliser contre le christianisme même les plus mauvais prétextes, qui sont disposés à transformer un livre de science comme celui du commandant Lefebvre des Noëttes en machines de guerre. Il faut évidemment les plaindre, sans avoir l'espoir de les convaincre. Contentons-nous, pour notre part, de souligner l'appoint qu'a apporté M. Lefebvre des Noëttes à l'histoire du travail ; et précisons, s'il en est encore besoin, que son ouvrage ne prétend pas tout dire, ni tout expliquer. Nous pourrions désirer quelques indications, tout au moins par voie d'allusions, à la force des idées chrétiennes, au rôle incontestable joué par l'Eglise dans la formation des esprits et dans la préparation des âmes : le savant historien reconnaît que « le christianisme, s'il ne put toucher au principe, apporta de nombreuses atténuations au sort des esclaves (p. 178) ». Regrettons peut-être que cette phrase ne soit pas développée ; mais n'allons pas au delà de ce vague regret. Nous serons plus à l'aise, après l'avoir formulé, pour féliciter M. Lefebvre des Noëttes de la sagacité avec laquelle il a utilisé ses documents et de l'importance des résultats auxquels il est arrivé[1].

Dijon.

GUSTAVE BARDY.

1. Au cours d'une récente communication à l'Association pour l'avancement des Etudes grecques, M. Lefebvre des Noëttes a donné connaissance des travaux qu'il vient de poursuivre sur l'art nautique dans l'antiquité. Il a prouvé que les navires anciens ne pouvaient pratiquement avancer que grâce à l'utilisation de très nombreux rameurs. Ici encore, l'impuissance à utiliser rationnellement la force du vent par les voiles et à employer un bon gouvernail explique en partie la situation des galériens et la nécessité où l'on se trouva de faire appel à eux, même au cours de longs siècles chrétiens.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

NUDISME, NATURISME ET NUDO-NATURISME

Il ne faut pas confondre le NUDISME et le NATURISME : ce sont des mouvements différents.

Tous les Nudistes, nous le savons, se disent naturistes ; mais tous les Naturistes ne sont pas nudistes. En présence de toutes les réclames tapageuses qui, en ce moment, sont offertes au public, même catholique, il est malaisé de se rendre compte si l'on a affaire à des Nudistes ou à des Naturistes. C'est pourquoi il nous a semblé qu'une mise au point rendrait service à nos confrères.

*
* *

Le « NUDISME » est un mouvement fort complexe. Voici, d'après M. Kienné de Mongeot[1], les « faits et les raisons » qui le postuleraient dans la société moderne. Il va sans dire que ce manifeste nous paraît tissé de contre-vérités, mais nous le citons tel quel par souci d'objectivité.

L'histoire, la pratique des sports, l'hygiène, les études physiologiques et médicales mettent en lumière deux séries de faits :

1° L'homme peut vivre nu. Il le peut, même dans les régions et les saisons froides. L'humanité primitive, pendant des centaines de siècles, a vécu et prospéré nue, même sous des températures sibériennes. Encore aujourd'hui, les populations fuégiennes vont ainsi dans le voisinage même du pôle Sud.

Et le civilisé, malgré ses habitudes de frilosité invétérée, garde, à quelque température que ce soit, la figure découverte. Or, comme le fait remarquer Montaigne (*Essais*, liv. II, c. 36), pourquoi l'homme ne serait-il pas « tout face » ? La peau de cette région du corps n'a pas de caractère particulier, vous diront les physiologistes ; pas plus que toute autre, elle n'est armée contre le froid et le chaud. Si étonnant que cela puisse paraître, le costume n'est pas né du besoin, mais d'une croyance.

1. Dans le numéro spécial de *Jazz* consacré au Nudisme, p. 7-9.

2° La moralité, la santé n'ont rien gagné à cette apparition du costume. Les populations qui, encore aujourd'hui, vont nues, sont dans leur simplicité infiniment plus morales que les nations dites civilisées qui cultivent le « déshabillé ». Et il est trop facile d'en voir la raison. Par le mystère dont il enveloppe le corps, le vêtement est un agent de suggestion. Ce champ qu'il donne à l'imagination amplifie, aiguillonne le désir sexuel, qui, de naturel, c'est-à-dire modéré et en rapport avec nos propres besoins, devient préoccupant, lancinant, obsédant.

Quant à la santé, il n'est pas difficile de deviner si le corps a besoin de lumière et d'air, quand rien ne vit que par là. Les physiologistes et les médecins découvrent seulement aujourd'hui le rôle capital de la peau. Ils s'aperçoivent avec étonnement que ce qu'on appelle la civilisation a presque complètement atrophié, dans nos races modernes, un organe aussi complexe que le cœur et l'estomac, dont le bon fonctionnement n'est pas moins nécessaire à la vie.

Enfin, pour l'esthétique, le problème ne se pose même pas, en un temps et dans une société où le soin de l'homme distingué, de la femme du monde, ne va pas à se faire des membres souples, vigoureux, harmonieux, mais à cacher ses laideurs, ses difformités, par l'opération du bon faiseur.

Frappés de ces considérations, et de bien d'autres qu'on pourrait multiplier, un nombre toujours croissant de médecins, de prêtres[1], d'éducateurs, voient et encouragent dans l'usage progressif, réglé, méthodique de la nudité, un moyen puissant et, en fait, indispensable de régénérescence physique et mentale.

Le mouvement nudiste était conduit en France, voilà quelques semaines encore, par la Ligue « *Vivre* », 2, rue de Logelbach, Paris (17e), avec la revue « *Vivre intégralement* » comme organe officiel.

Mais il y a maintenant plusieurs organisations nudistes, puisque la Ligue « *Vivre* » vient de se séparer de la revue du même nom, et de se transformer en une nouvelle ligue « *Vie et Lumière* », dite « Ligue gymnique d'hygiène sociale », présidée par le Dr Fougerat de Lastours, médecin à Bonneuil (Seine-et-Oise). Le siège social de ce groupement nouveau est à Paris, 59, rue Boissière, et sa revue porte le nom de « *Lumière et Vérité* ».

Ces organisations se sont adjoint des firmes d'éditions qui ont déjà publié un certain nombre de livres pro-nudistes. Citons, entre autres, « *L'homme et la lumière* », par le Dr Fougerat de David de Lastours ; « *Vivre à la plage* », par le Dr Pathault ;

1. Cette assertion serait à vérifier, cela va sans dire.

« *Méthode d'entraînement physique quotidien* », par M. Kienné de Mongeot ; « *Nudisme. Pourquoi ? Comment ?* », par M. Ch.-Aug. Bontemps.

On pourrait ajouter les livres du Dr Pierre Vachet : « *La Nudité et la physiologie sexuelle* », « *Connaissance de la vie sexuelle* », « *L'inquiétude sexuelle* » ; de même les ouvrages de Salardenne : « *Le culte de la nudité* », « *Un mois chez les nudistes* » ; et, à la rigueur — on ne sait si c'est un plaidoyer ou une satire — le roman de M. Royer : « *Au pays des hommes nus* ».

Cette liste est imposante. Nous sommes, de fait, en présence, non pas seulement, comme on le dit parfois, d'une méprisable entreprise de pornographie, mais — ce qui est bien plus dangereux — d'une propagande d'idées, propagande très habilement menée d'idées nouvelles en pédagogie, en psychologie, en physiologie, en médecine ; nous serions tenté d'ajouter en métaphysique et en religion[1].

Ce n'est donc pas simplement par le ridicule qu'il faut traiter un pareil mouvement : un haussement d'épaules ne suffira pas à tarir son recrutement, ni les mesures policières à décourager les recruteurs. Il faut prendre la peine d'étudier le Nudisme, non pas tant par l'extérieur et par ses manifestations plus ou moins grotesques que dans ses principes, avoués ou inavoués, et ses conséquences inéluctables.

C'est ce qu'ont entrepris, avec beaucoup de compétence et d'objectivité, MM. Rebsomen[2] et Jordan[3], sous les auspices de la « *Ligue pour le Relèvement de la Moralité publique* ». Leurs brochures sont d'un prix fort modique : il sera donc très facile de les répandre dans les milieux — plus nombreux qu'on ne le croit — déjà entamés par la propagande nudiste qui se révèle comme un des plus grands dangers de l'heure présente.



En face — ou du moins à côté — du mouvement nudiste, nous devons situer le mouvement « NATURISTE ».

1. « On pourra se faire une idée de l'ampleur qu'a déjà prise le mouvement nudiste en France en parcourant l'article de M. Maurice Gand paru dans le numéro du 20 juin 1930 des « Documents de la Vie intellectuelle ». »

2. « Le Nudisme », 0 fr. 70, à la Librairie Bernadette, 6, rue des Petits-Fossés, à Lourdes.

3. « Morale et Pudeur », 0 fr. 50, à la Section parisienne de la Ligue pour le Relèvement de la Moralité publique, 34, rue de Babylone, Paris.

C'est un catholique — empressons-nous de le dire — qui a fondé — c'était en janvier 1922 — la première « *Revue naturiste* » : M. le docteur Paul Carton, 48, rue Piard, à Brévannes (Seine-et-Oise). Cet ancien interne des hôpitaux de Paris a même constitué, dès 1921, une « *Société naturiste française* ».

Sa thérapeutique naturiste entend s'appuyer, avant tout, sur les forces naturelles médicatrices spontanées ; ce sont, d'après lui, les plus sûrs agents de la santé et de la guérison. Des médecins peuvent ne pas partager, c'est évident, ses opinions : nous ne devons pas oublier, en tout cas, qu'il s'est toujours opposé à l'organisation de pratiques collectives du nudisme et à la participation à des sectes de naturisme de troupeau.

Nous répétons, écrit-il, que ces mœurs de troupeau, lancées sous le nom de Nudisme, n'ont rien à voir avec le Naturisme français, synthétique, de tradition gréco-latine. Les soins de la peau (par hydrothérapie et héliothérapie), qui sont regardés par les naturistes empiriques allemands comme l'essentiel du Naturisme, n'en constituent en réalité qu'une partie complémentaire et tout à fait accessoire.

Le vrai Naturisme français, que nous avons édifié, en nous appuyant sur la tradition scientifique des médecins naturistes de tous les temps, depuis Hippocrate, pose, comme fondements de la santé, le régime alimentaire correct d'abord, l'exercice naturel (et non pas la compétition sportive) et le repos logiquement dosé et alterné, la parfaite élimination des poisons du corps par voie intestinale, la réforme primordiale du caractère et de l'esprit, en vue de la dématérialisation progressive et du grandissement spirituel de l'homme, la pratique de la vie naturelle au grand air et au soleil, et par-dessus tout, le traitement individualisé et non collectif.

Les nudistes qui mangent et boivent n'importe quoi, qui recherchent la vie de troupeau, qui ne songent qu'à jouir intégralement de la vie, en indifférence religieuse, sans s'imposer aucune retenue morale, ni aucune correction du caractère, ni aucun sacrifice, n'ont donc autant dire rien de commun avec les principes essentiels du Naturisme.

Il n'y a qu'à parcourir les divers ouvrages du docteur Carton — ils forment toute une bibliothèque — pour se rendre compte que ses conseils sont empreints d'une haute moralité et d'un esprit franchement chrétien. Aussi ne faut-il pas s'étonner que certains catholiques voient, dans son Naturisme — qui n'a rien du Naturalisme de Rousseau — une belle doctrine de maîtrise personnelle, de libération individuelle, et le moyen le plus efficace de lutter contre l'entraînement nudiste.

Voici les principaux d'entre ses livres : « *Traité de Médecine, d'Alimentation et d'Hygiène naturistes*[1] », « *Enseignements naturistes, première série*[2] », « *Enseignements et traitements naturistes pratiques*[3] », « *Alimentation, hygiène et thérapeutique infantiles en exemples*[4] », « *Le Faux Naturisme de Jean-Jacques Rousseau*[5] », « *Les lois de la Vie saine*[6] », « *Le décalogue de la Santé*[7] ».

***

Pourrait-on accorder la même confiance à l'entreprise, dite « naturiste » elle aussi, des frères Durville ?

Ceux-ci ont fondé, mais bien après le docteur Carton, une « *Société naturiste* » en 1925, et une revue hebdomadaire « *Naturisme* » en mai 1930. S'il faut en croire Jean de Lardelec — et l'on sait combien, à la « *Revue des Lectures*[8] », on est attentif et compétent en pareille matière — nous avons affaire tout simplement à un « mouvement qui se propose d'amener le public au nudisme » avec les ménagements nécessités par les lois et les préjugés actuels.

Si l'on s'en tient, du moins, au livre que vient de publier le docteur Gaston Durville, « *La Cure naturiste*[9] », il s'agit apparemment de « Médecine naturelle », comme chez le docteur Carton. Tout le programme de la « Science naturiste » revient à demander à l'homme de « se conformer aux lois de nature » (p. 20). Les médicamentations chimiques, depuis la morphine jusqu'à l'huile de foie de morue (p. 30-40) sont donc à proscrire : « Si la médecine médicamenteuse n'existait pas, la mortalité serait certainement moindre » (p. 37).

Et il est grand temps de réagir : « Jamais la société n'a compté tant de misères nerveuses ; jamais les asiles n'ont compté tant de fous. La guerre est encore venue, apportant sa formidable recrudescence de chocs moraux ! » (p. 17). L'homme moderne

1. 924 pages, 3e édit., 100 fr. aux Edit. Maloine, Paris.
2. 384 pages, 15 fr.
3. Tome II, 394 pages, 22 fr.. Tome III, 333 pages, 20 fr.
4. 256 pages, 25 fr.
5. 214 pages, 16 fr.
6. 208 pages, 14 fr.
7. 37 pages, 2 fr.
8. Numéro du 15 juillet 1931, p. 774.
9. 4e édit., tome I. In-8 de 368 pages, 30 fr., aux Editions de Naturisme, Paris.

a donc un urgent besoin d'être « désintoxiqué ». Il ne le sera efficacement que par la « Cure naturiste » qui comprend une cure alimentaire, une cure d'air, une cure de soleil, une cure d'eau, une cure de mouvement et une cure morale.

Le docteur Gaston Durville s'applique à paraître mesuré : « Gardons-nous de devenir un maniaque... » (p. 186). « Vouloir aller trop vite serait risquer des accidents... » (p. 341). « Si l'on veut trop changer, on ne changera rien du tout, car on ne sera pas écouté... » (p. 276). Il met en garde contre les bains de soleil pris sans discernement (p. 222, 337, 339, 357) et donne maints conseils de décence. Il va même, dans ce livre, à se déclarer contre le nu intégral : « La Nature semble avoir prévu pour nous le vêtement » (p. 268). Il est donc bien loin de proclamer, comme le docteur « nudiste » Fougerat de Lastours, que toute héliothérapie est impossible si l'on garde sur soi un cache-sexe ou un soutien-gorge...

Cependant nous ne laissons pas — devant l'ensemble du mouvement « durvillien » — d'être inquiet. Cette inquiétude ne porte pas seulement sur les deux insinuations que nous aurions à relever dans le livre « La Cure naturiste » : p. 128, en faveur du régime sec américain, et, p. 233, à propos de la pudeur qui serait, lisons-nous avec surprise, un « sentiment antinaturel ». Ce qui nous inquiète par dessus tout, c'est l'enthousiasme mystique que l'on sent à tous les tournants de cet ouvrage et qui rappelle par trop les élans quasi religieux des Nudistes : « Nos malades, lit-on p. 340, exécutent parfaitement nos prescriptions, parce qu'ils ont bien compris la raison de ce qu'ils font ! Ils sont devenus des adeptes de la vie saine et naturelle, ils sont des *apôtres !* »

Des apôtres... Si nous feuilletons la revue hebdomadaire des frères Durville « Naturisme », nous rencontrons les mêmes pensées et les mêmes sentiments : « Penchons-nous donc avec une curiosité respectueuse et bienveillante sur ces arènes où des braves se jettent courageusement, sans souci des médisances et du ridicule, pour essayer, à leurs risques et périls, une *éthique nouvelle*. Ils hâtent certainement, par leur action, ce *renouvellement social* si lent à provoquer par nos écrits ou par nos enseignements. Ils le précipitent en payant de leur personne, en offrant la matière sociale de cette expérimentation vivante dont

nous pourrons bientôt tirer des observations utiles, des faits concluants... Qui peut prévoir tous les résultats qu'elle pourra donner dans le domaine de l'*esthétique physique*, de l'*éthique sociale*, en *épuration sexuelle*, en *élévation morale*[1] ? » C'est le témoignage d'un observateur qui se dit « désintéressé et sans complaisance ». Admettons que ce soit vrai. Il a mis ainsi, en tout cas, bien en relief un des caractères les plus troublants de l'entreprise des frères Durville[2].

C'est pour « *La Culture humaine* » qu'ils militent. Aussi ont-ils fondé un « *Institut naturiste* », dont le siège est à Paris, 16e, rue Cimarosa, 15 *bis*, et des « *centres naturistes* » pour leurs disciples qui, à les en croire, se chiffreraient déjà par milliers : Physiopolis, installé dans l'« *Ile des Naturistes* » à Villennes-sur-Seine : la « première cité mondiale naturiste, cité de bungalows rustiques, sans usines, sans gratte-ciel, cité de l'air et du soleil, cité des hommes presque nus, où guérissent les tares humaines, où se bronzent les épidermes, où se musclent les épaules, où se redressent les échines..., l'usine moderne où se prépare la race rénovée de demain » (p. 6), et Heliopolis, la deuxième cité naturiste qui sera bientôt créée en pleine Méditerranée, à l'Ile du Levant, une des îles d'Hyères.

Il s'agit donc d'un « naturisme de troupeau » et d'une véritable croisade dans le genre de celle de « *Vivre* ». Ses dirigeants n'ont-ils pas donné successivement à leur revue les noms suivants : « *Vers la sagesse* », « *La Vie saine* », « *La Vie saine et sage* », « *La Vie sage* » ? Celle-ci a même été, à cause de ses nudités, interdite en étalage dans les kiosques par la Préfecture de police. D'aucuns disent que c'est après cette interdiction et pour éviter la fuite de leur clientèle que les frères Durville ont cessé de se dire « nudistes ». Ne le seraient-ils pas restés malgré tout ?

D'autres ajoutent que les justes principes que nous rencontrons chez eux sont de simples reproductions — mais vidées de tout esprit chrétien — de ceux du docteur Paul Carton.

1. « Naturisme », nos des 12 et 17 septembre 1931. C'est nous qui soulignons.

2. Le numéro du 2 juin dernier de la même revue donne des renseignements sur la préparation de la « première manifestation artistique naturiste » : la « *Fête du Soleil* », fixée, cette année, au 19 juin. Dans le même numéro, nous lisons que le naturisme marque « le début d'une ère nouvelle, une étape de l'évolution humaine..., l'aurore d'un nouveau règne : le règne mental, faisant suite au règne intellectuel..., celui-ci faisant suite au règne de la matière ».

C'en est assez pour qu'il soit prudent de tenir en suspicion, jusqu'à plus ample informé, le NUDO-NATURISME des frères Durville.

*
* *

« Dans tous les milieux on devient naturiste... » (Préface du Dr G. Durville.) Nudiste ? Naturiste ? Après les engouements de naguère pour le sport, il est indéniable que nos jeunes s'enthousiasment de plus en plus pour l'Hygiène, le Nu, la Lumière et le Soleil.

Le *Naturisme* du Dr Paul Carton semble donner satisfaction à ces aspirations nouvelles. Les faveurs du public et les encouragements des gouvernements vont, en revanche, aux *Nudistes* et aux *Nudo-Naturistes*.

En Allemagne, toute ville de quelque importance a une société nudiste ou nudo-naturiste. Il existe, constate le Dr G. Durville, dans ce pays plus de trois cents sociétés de ce genre. « A Dresde, le dimanche, plus de trois mille personnes vont dans des grands parcs se mettre nus au soleil, moyennant cinquante pfennings » (p. 24). Pour se rendre compte que l'auteur est loin d'exagérer, on n'a qu'à parcourir les numéros des grands illustrés *Lu* et *Vu* qui viennent d'être consacrés à la vie contemporaine en Allemagne...

Et en France, quand on songe que trois ministres représentant le gouvernement — dont M. Blaisot, le député conservateur de Caen — ont cru devoir officiellement inaugurer le premier « stade Durville » à Villennes, le 28 juin 1931, et décorer de la Légion d'honneur les docteurs G. Durville et Vachet, on ne peut s'empêcher de craindre que notre pays ne soit, lui aussi, envahi bientôt par ces mouvements nouveaux.

Les éducateurs catholiques, en conséquence, doivent les bien connaître afin de mettre en garde la jeunesse française contre les dangers très graves du Nudisme et les éléments troublants du Nudo-Naturisme.

GASTON LECORDIER.

LA VOIE QUI ABOUTIT

Les catholiques auxquels certaine maturité de l'âge donne ce privilège d'avoir pu assister à un nombre imposant de déconvenues électorales, rassembleront facilement leurs souvenirs : 1889, 1898, 1902, 1906, 1910, 1914, 1924. Une innocente comédie, — mais est-elle à ce point innocente ? — servait régulièrement d'épilogue à chacun de ces drames du suffrage universel.

Les vaincus commençaient par hocher la tête : « C'est à n'y rien comprendre ! Que veut donc le pays ? » Puis ils se frappaient la poitrine au sujet de quelques fautes accessoires. Ensuite, on établissait la critique des manœuvres ; on s'accordait cinq ou six semaines encore pour disserter, discutailler, sans gloire et sans profit. Mais c'est leur conclusion surtout qui importe : « La défaite est cuisante, les conséquences menacent d'être désastreuses. Avoir été battus nous apporte du moins cet avantage : on ne saurait payer trop cher une leçon décisive. Allons, c'est bien fini, n'est-ce pas ? Nous n'avons pas les moyens de recommencer indéfiniment ces fautes qui nous tuent. Il n'y a plus une bataille à perdre ! Car pour peu que s'accentuât la dégringolade, un jour viendrait où, de plus en plus réduits numériquement, les catholiques n'auraient même plus de troupes à faire exterminer[1] ! »

Mais un élève a si tôt fait d'oublier sa leçon ! à supposer qu'il ait appris la bonne page. Tous les quatre ans donc l'erreur se renouvelle ; ou même, pis que cela, tout le long des quatre années législatives, l'erreur de fond (s'il y a erreur de fond), persiste et les ruines s'aggravent.

Voici qu'en mai dernier, contrairement à nos espérances, le pays vient encore de se donner ce genre de maîtres qui inspi-

1. Il faut certes que la France chrétienne ait un fameux fonds de santé, une vigueur de tempérament exceptionnelle, pour n'avoir pas encore succombé. Sauf tout de même que, de législature en législature, par le jeu d'institutions funestes, le sang chrétien se décompose et les effectifs diminuent. Quelles sont ces causes permanentes de dissolution auxquelles nous venons de faire allusion ? L'école athée, avec tout ce qui s'ensuit; l'institution du divorce; toute la série des crimes contre l'enfant; une envahissante littérature de bas étage; ou encore ce que Maurice Talmeyr appelait notre « grand pourrissoir national », la soi-disant presse d'information, pour ne point parler d'autres presses : l'impie, la perfide, la satirique-corrosive, qui a tant de succès chez les jeunes gens, et l'immonde; et puis tous les mauvais exemples tombés de haut sur la masse de chez nous, si influençable, si « sujette », malgré ses affectations d'indépendance.

rent aux chrétiens les plus vives inquiétudes. Reste-t-il la ressource de nous dire : « Vent de folie ! Le pays a été victime d'un vertige, d'une panique, d'un traquenard, d'une griserie. » Non, car les observateurs sont unanimes à faire remarquer qu'on est allé aux urnes posément, en vertu de résolutions froides. Or malgré les déboires encore récents d'une politique radicale-socialiste, malgré l'amer souvenir des expériences financières du Cartel (que l' « amnésie démocratique » n'a pas encore suffi à faire oublier), malgré certaines répugnances visibles, les masses, ouvrières, paysannes, commerçantes, petite bourgeoisie même, se sont obstiné à voter très foncé. Elles votaient sciemment et délibérément contre les intérêts catholiques en écartant les candidats qui se réclament de nous ou qui sont censés représenter nos revendications. Il faut donc que le peuple français ait ses raisons. Quelles raisons ? Point n'est besoin d'être sorcier pour les deviner et pour tirer de ces scrutins quelques indications profitables.

Malgré tant de si beaux efforts sur des terrains privés, le pays, une fois rendu sur le terrain électoral, ne se montre pas convaincu, la chose est manifeste, tous les quatre ans, que nous sommes ses meilleurs fils. Il y a dans le catholicisme des trésors de vérité et des sources de régénération que la foule méconnaît profondément. Mais ce serait ouvrir un trop beau et trop douloureux chapitre.

Par contre, et voilà ce qu'il faut rappeler, à temps, à contretemps, il y a certaines positions qu'elle nous prête, à tort ou à raison, et qui lui inspirent une défiance invincible depuis quelque soixante ans. Il y a des attitudes qu'elle ne nous pardonne pas. Et voilà ce qui perd en grande partie notre cause.

Ces griefs, fondés ou non, peuvent se réduire à deux :

Dans l'ordre *civique*, un certain *sécessionnisme* de parti-pris, à travers tout un passé déjà long ;

Dans l'ordre *économique* et *social*, une trop grande *indifférence* pour les maux dont la masse a souffert ; parfois même une *connivence* supposée pour les abus dont elle était victime ; en face des phénomènes naturels d'une civilisation qui progresse, effroi, freinage à tort et à travers, bouderie et souvent anathèmes.

Sans parler du nationalisme trop purement négatif de certains conservateurs qui incarnent aux yeux du peuple le catholicisme,

nous restons tous affublés, à ses yeux, d'une étiquette de protestataires à tout prix, qui rechignent depuis cent ans (faute de pouvoir y faire échec), à tout ce que la nation semble vouloir de bon ou de mauvais, et qui, plus spécialement font grise mine aux tentatives de relèvement moral et matériel des classes moins favorisées[1].

I

Ne jetons pas si facilement la pierre à nos devanciers, ces admirables chrétiens qui eurent à se débattre dans les difficultés d'une France nouvelle issue des bouleversements politiques de 1869-1871. Aujourd'hui encore, même avec le recul du temps, il reste malaisé de distinguer quel était pour eux le devoir et où se cachait la vraie tactique. Combien plus difficile ce devait être en pleine bataille ! A leur « gauche », en effet, deux courants voisinaient, et, phénomène plus troublant, confondaient de ci, de là, leurs eaux : le courant réformiste et le courant de révolte, 1788 et 1793, Justice-progrès, et d'autre part « Ni Dieu ni maître » : deux drapeaux, qui parfois se voyaient portés par les mêmes vedettes. Un peu simplistes, nos pères condamnaient en bloc des tendances et des personnalités pourtant bien différentes. Le génie, pour les catholiques de 1875, eût consisté, au lieu de rêver un retour pur et simple à des passés tels quels (ce mythe décrit par Berdiaeff en des traits d'une portée universelle), à discerner et à reconnaître quels hommes et quelles aspirations de cette nouvelle France pouvaient s'harmoniser avec les nôtres, quels étaient ceux avec qui partiellement, sans céder un pouce de nos principes, nous pouvions collaborer, et qui ne demanderaient pas mieux que de collaborer à notre œuvre de vie. C'est à quoi l'on devait se résoudre de plus ou moins bonne grâce, dix ans, vingt ans, quarante ans plus tard, et ce qui, par lambeaux, devait devenir vérité classique, pratique courante.

Heureusement le grand Guetteur, préposé par Dieu même veillait. Dans des documents impérissables, nourris de doctrine traditionnelle, de sens commun, de sentiment du possible et du désirable, Léon XIII, en 1884, en 1892, et toujours depuis lors, allait nous tracer la route, avec autant de modération dans l'impératif que de netteté et d'insistance dans l'énoncé.

1. Voir dans *Catholiques sommes-nous chrétiens ?* de Louis Herpéel, les pages 54-55 et 73-74.

C'était là, il faut le dire, une application à notre pays, avec une prédilection marquée, de la « politique » générale de ce grand pape, à savoir : montrer « aux princes et aux peuples de l'univers » que l'Eglise de J.-C. est pour eux la grande coopératrice indispensable. Et de fait il avait trouvé, en 1878, l'Eglise aux prises avec des kulturkampf variés ; vingt ans plus tard, presque toutes ces hostilités se transformaient en sympathies ou en respects[1].

Chez nous on mit un temps infini à se rendre compte que là était le chemin non pas le plus fracassant, mais le plus sûr, le plus pratique, et qui, si on l'avait suivi, eût été le plus court. Tous n'en sont pas encore convaincus.

Dans le monde conservateur, les thèses, l'esprit et les pratiques d' « Action française » ont depuis lors fait refluer les résultats obtenus par vingt ans et plus de bons efforts. Dans le monde laïciste, la grande guerre de 1914 a fait franchir un nouveau pas à l'esprit public ; un peu plus tard, en 1921, la reprise des relations a été l'instrument indispensable à l'œuvre de collaboration civique. Sauf que la guerre n'a rien appris du tout à ceux qui avaient passé l'âge d'apprendre.

Du côté donc des vieux, et même des jeunes radicaux, subsistent encore trop d'invétérés adversaires ; de notre côté il reste trop de catholiques intransigeants à vide, contradictoires pour le plaisir.

Heureusement l'esprit de collaboration, « celui qui va de M. Emery », — alors qu'un bouleversement plus radical que ceux de notre temps avait créé un ordre de choses si nouveau, — jusqu'au cardinal Amette, au cardinal Dubois, au cardinal Verdier, gagne chaque jour du terrain parmi les catholiques. Et il y a beau temps que nos moralistes chrétiens ont classé et défini les conditions moyennant lesquelles ces sortes de collaborations peuvent avoir lieu, sans péril tactique pour la cause, sans péril moral pour les défenseurs de la cause.

Alliance avec qui ? sur quelles bases ? C'est depuis cinquante ans toute la question. Alliance avec tout ce qu'il y a d'honnête,

1. « Il pensait, a pu écrire de lui un historien, que de douces paroles, de sages conseils, des procédés bienveillants, des concessions légitimes et opportunes ont toujours d'heureux résultats. « Il n'est personne, répétait-il, de qui l'on ne puisse obtenir quelque chose, si l'on sait lui faire entendre raison ».

dans la société civile, avec toutes sortes d'éléments sains qu'il ne faut pas « sous-estimer », avec tant de braves gens qui ne sont pas chrétiens malheureusement, mais qui sont plus nombreux qu'on a voulu nous le faire croire[1].

II

Analysons d'un peu plus près ces éléments qui dans la société française contemporaine semblaient faire des avances, discrètes ou hésitantes, à l'œuvre de santé, de vérité, de bonté, de sainteté que poursuit ici-bas le catholicisme, et qui lui offriraient des points de contact et d'attache.

1° Dans ce qu'on appelle l'Etat-gouvernement, et de façon plus concrète dans le personnel des hommes d'Etat, ou chez tous ceux qui s'intéressent au bien public, certain amour de l'ordre, de la moralité, de la paix sociale et du progrès légitime. Beaucoup de nos concitoyens ne seraient pas foncièrement hostiles aux « idées » que nous représentons. Il faudrait parfois peu de chose pour qu'ils y devinssent favorables. Vous les distinguerez des autres, des adversaires irréductibles, — nos pères aussi auraient peut-être pu les distinguer, — à ce signe assez net, qu'ils font passer leur zèle du bien public *avant* leurs préjugés anticatholiques. N'a-t-on pas vu plus d'une fois des radicaux, ou d'anciens révolutionnaires, donner aux catholiques de sincères marques de bienveillance, accompagnées d'invites à collaborer, dès qu'il était démontré par les faits que, ce qu'ils veulent de nous, nous le souhaitons encore plus qu'eux ?

1. « Sans faire avec les adversaires, disait un jour Mgr l'évêque de Chalons, des alliances qui compromettent les principes, il peut être sage et bon pour l'atteindre (la victoire), de faire appel à la collaboration de ceux qui ne professant pas notre foi, en ont du moins le respect et déjà s'en rapprochent par leur esprit d'équité et de justice... Et si une telle union est permise en faveur des causes religieuses, je demande qu'on la fasse volontaire et large en tout ce qui regarde le bien de la patrie. »

On se souvient que Léon XIII espérait même davantage de ces rapprochements. Il écrivait : « Plus d'une fois le concours généreux qu'ils nous prêtent leur sert de préparation pour apprécier et professer la vérité chrétienne ».

Et ces sages réflexions de la revue *Les Lettres*, à propos de la VII[e] *Semaine des Ecrivains catholiques* (n° du 1[er] mai 1929) : « Il n'est pas moins nécessaire de se refuser à une offensive stérile et hargneuse, et de viser à une collaboration intelligente et raisonnée avec les hommes de bonne volonté, partout où nous pouvons l'instaurer sans être dupes, partout où nous pouvons la développer sans qu'en reçoive la moindre atteinte notre foi. Notre premier mouvement, à l'égard des hommes, de tous les hommes, doit être celui du contact sympathique, de la compréhension ». Cité dans *Documentation catholique* du 28 juin 1929, col. 1414.

Assagis par les responsabilités, ménagers d'une nation appauvrie, ils nous estiment on ne peut plus aptes à contribuer, de tout notre pouvoir (qui pour la profondeur est sans rival), au relèvement des mœurs, à l'amélioration de la cité temporelle, à certaines entreprises d'ordre et de progrès social. Evêques, prêtres, fidèles en firent l'heureuse expérience dès août 1914. Il convient d'ajouter qu'au cours des quatre « années terribles » nous apportâmes à cette union sacrée la plus extrême bonne volonté, patience et bonne grâce insondable, ne posant point de condition, pour éviter plus sûrement jusqu'à l'apparence de spéculer sur le malheur public, avalant bien des affronts, encaissant avec le sourire quantité d'injustices dont ne s'apercevaient même point par la force de l'habitude ceux qui nous les infligeaient !

Ce qui n'empêchait pas à l'occasion les « fils de la lumière » (parce que le meilleur sermon c'est encore le sermon qui tombe à pic) de faire œuvre de logiciens, de faire toucher du doigt l'objective connexion entre les durs effets dont universellement les gens se lamentaient et certaines causes trop choyées.

2° Dans l'Etat-sujets, c'est-à-dire dans la masse des citoyens, qu'est-ce qui appelle vers notre christianisme ? Par quelles affinités le monde contemporain se rapproche-t-il de l'Evangile et de l'Eglise ?

Certaines aspirations incontestablement nobles et légitimes, un peu trop idéologiques chez certains, un peu mêlées ailleurs, mais qui partent de l'âme « naturaliter christiana », et qui s'accordent sans le savoir avec le catholicisme, auxquelles le catholicisme saurait donner leur suprême satisfaction, après les avoir purifiées ou en les empêchant de dévier. Par exemple :

— Cette insistance sur les obligations réciproques de l'homme et des diverses sociétés ;

— L'aspiration vers plus de justice sociale et internationale, une justice qui, pour son couronnement, atteindrait même à la fraternité ;

— Un respect croissant des droits et de la dignité de la personne humaine ;

— La légitime ambition de vivre et de mieux vivre ; vouloir que chacune des sociétés, chacun des individus puisse parvenir à un degré plus excellent de rendement, grâce à une culture plus méthodique, à une mise en valeur des facultés humaines

plus rationnelle et mieux équilibrée ; l'accès des classes populaires, ainsi que le demandent de jeunes socialistes, « à ce qui fait la noblesse de l'existence, à la vie morale, à la connaissance du sens de son existence, à l'apaisement métaphysique, à la certitude de vivre en harmonie avec les immuables principes de la pensée, de la conscience et de l'esprit ».

III

Est-il besoin de rappeler les nombreuses démarches de l'Eglise contemporaine à la rencontre de ces désirs d'entente ou de ce qu'il peut y avoir de légitime dans ces aspirations incoercibles ? A l'heure actuelle, la justice au pas débile semble connaître le chemin du Latran et jette quelques regards de repentir vers la grande tombe de Léon XIII. Est-il besoin de rappeler que ce sont là précisément quelques-uns des principes, ou des conséquences, de cette splendide synthèse de pensée et d'action édifiée par le pasteur, le docteur et l'homme d'Etat qui s'unissaient si bien en sa personne sacrée ? Nous venons d'énumérer quelques-unes des inspirations qui dictèrent tant de ses décisions, ou encore ces allocutions qu'il multipliait à tout propos, ses Lettres, ses Encycliques.

Mais voici plus saisissant. A faire abstraction même des origines, de la portée juridique et du degré d'obligation morale que pouvaient comporter ses directions spéciales aux catholiques français, jamais en tout cas les historiens ne feront trop ressortir qu'il y avait là un *dessein* pontifical, incomparablement plus *étendu* et *plus profond* qu'on ne veut bien l'imaginer. Il y avait plus et mieux que ce qu'une histoire anecdotique, superficielle et truquée, au service de petites passions a tenté, mais en vain, d'accréditer, c'est-à-dire je ne sais quel médiocre accident, fâcheux et incongru, de notre politique intérieure[1].

1. Lorsque plus tard, dans des articulets de revue, quelque étourdi s'appuyant sur une chronologie bancale, et muni d'une critique défectueuse, brouillant les dates et les époques, nous représente le Combisme, comme la brutale et foudroyante réponse de la France au mouvement de rapprochement tenté jadis par les catholiques français sur les invitations pressantes de Rome, il soulève, je l'accorde, un problème politique et un problème théologique ouverts aux discussions, mais il étale surtout une noire ignorance de toute une période de notre histoire contemporaine. Il subtilise une décade significative, suppression qui serait peut-être excusable quand il s'agit de préhistoire ou d'antiquités fabuleuses. Il passe sous silence ce revirement profond de l'esprit public qui profita si fort au bien des

Si vous collationnez en effet toute la série des Actes pontificaux concernant la France, et qui part de *Nobilissima Gallorum Gens* jusqu'à 1903, avec la suite des grandes encycliques dogmatiques et morales, avec les autres actes du pontificat, toute une magnifique pensée d'ensemble éclate, embrassant le monde entier, son relèvement, sa réorganisation, sa rechristianisation plénière. Nous voilà loin des petites combinaisons d'opportunisme prêtées au grand Pilote, par des esprits dont le regard refuse de s'étendre au delà d'une gare douanière ou d'un rideau de salon.

Précisons. Ce « pape recommencement du monde », comme l'appelait Charles Benoist, le Docteur qui venait de faire briller en plein ciel l'astre d'*Immortale Dei* et qui allait donner sa charte au monde du travail, le réalisateur qui nous avait prévenus : « Ma politique est à longue échéance », intervenait donc pour supprimer chez une partie de ses enfants (la plus brillante, la plus active, la plus chère à son cœur, semblait-il), une cause permanente de défaites ou de paralysie, cette lutte politique stérile et sans issue où ils consumaient le meilleur de leurs forces. En échange de quoi il leur ouvrait une carrière immense, un champ avide de semeurs et de moissonneurs, les champs de l'action sociale et de l'action apostolique, comme étant le terrain positif où les moindres efforts des plus petits d'entre nous seraient capables de produire au delà de toute espérance.

Le pape conviait les catholiques de France, et ses trois successeurs devaient les convier de plus en plus, élargissant cette fois nos horizons jusqu'aux confins du monde, — car la question missionnaire est une question mondiale et catholique, dont la question sociale généralisée fera demain partie intégrante, — à cette « politique », si l'on tient à l'appeler ainsi, réaliste, de travail efficace en profondeur comme en extension, et de conquête pied à pied. La Paix du Christ dans le Règne du Christ. Restauration en nous d'abord, puis dans les différentes sociétés, du ca-

âmes durant ces années d'accalmie (2.000 écoles libres de plus, par exemple, en 1900 qu'en 1890, cf. Albaret, l'*Enseignement public et privé en France*). Evolution normale et pacifique dont seul le coup de théâtre ou le coup monté de l'*Affaire* fut de force à interrompre le cours.

On a recueilli, mais il conviendrait de l'enchâsser, cet aveu de Salomon Reinach aux dernières pages de son *Orpheus*, à propos justement de cette acceptation par les Catholiques fidèles à Rome, du terrain constitutionnel : « Le succès de ce mouvement tournant fut tel que sans l'Affaire Dreyfus, où Léon XIII laissa l'Eglise de France s'engager dans une impasse, la France serait devenue une république cléricale ».

tholicisme vivant, avec la plénitude de ses ressources morales, de ses bienfaits[1]. La « voie qui aboutit », disions-nous en commençant ce rappel de faits et des principes. La seule voie qui aboutisse, qui a pour elle l'autorité des faits, et l'évidence de l'Autorité.

Programme peu banal. Quelques invités firent la grimace, une grimace prolongée. On les comprend trop aisément. Aussi le grand pontife pouvait dès 1896 confier au comte de Mun : « Les classes élevées n'ont pas fait leur devoir. »

En résumé, c'est à la grande lumière de l'Encyclique *Rerum Novarum* et des autres monuments doctrinaux du pontificat, à la lumière des autres grandes croisades, union des Eglises, culture des hautes sciences, conquête de la gentilité, — et voilà qui éclaire d'un jour éblouissant ce qu'on a appelé médiocrement « la politique de Léon XIII », — qu'il convient d'étudier, fût-ce en simple observateur profane, ses directives particulières aux catholiques de chez nous. De plus en plus l'avenir fera ressortir la *connexion* vitale et très intime qui articule sur l'œuvre positive de reconstruction universelle entreprise depuis le Concile du Vatican par l'Eglise, les conditions de dégagement et d'allègement qu'elle s'efforçait d'obtenir de ses fils bien-aimés de France. Elle les aurait souhaités plus prestes, plus libres de se consacrer à leur tâche sociale, à l'œuvre proprement évangélique et au parti de Dieu[2].

La connexion dont nous parlons apparaissait évidente dès les

1. « Admirable rencontre de notre époque avec les tout premiers jours de l'Eglise, répétait S. S. Pie XI, dans une circonstance mémorable. L'invitation que nous faisons aux laïques de nous donner leur concours correspond exactement à ce que saint Paul écrivait quand il recommandait ceux qui mecum laboraverunt in apostolatu... Voilà bien la collaboration laïque à l'apostolat, qui est elle-même un apostolat, et qui est la substance la plus réelle, la plus sainte et la plus solide de l'action catholique. » Audience du pélerinage de Jeunesses catholiques de tout pays venues à Rome pour le Jubilé, 19 septembre 1925.

2. « Les deux grandes idées du pontificat de Léon XIII, écrit M. Birot, l'extension de la loi de justice aux formes de l'activité sociale et économique, la liberté des catholiques dans l'ordre politique, sont deux éléments constitutifs du Christianisme. L'histoire est pleine des applications de ces deux principes. On les avait oubliés quelque peu : Léon XIII les a rappelés. » Sur cette connexion, sa continuité, ses suites, voir la lettre à l'évêque de Saint-Flour (28 nov. 1890) très significative ; à l'évêque d'Orléans (31 octobre 1892) ; à l'archevêque de Bordeaux (3 août 1893) ; l'Allocution consistoriale du 1er mars 1897 ; puis deux lettres à l'Archevêque de Bourges, l'une en date du 25 mai 1899, la seconde, qui n'est jamais citée, jamais reproduite, nous devinons pourquoi, en date du 10 janvier 1902, au début même de la persécution.

premiers instants. Bien que fort peu l'aient aperçue avec toute la netteté désirable, ce sont des centaines de témoignages pourtant que l'on pourrait citer ici. Bornons-nous à deux ou trois, qui ne seront pas pris parmi les plus significatifs.

« Permettez à un vétéran un dernier mot, disait en 1900 l'homme en qui se réalisa le mieux ce double travail auquel le Saint-Père nous appelait tous. Les discussions violentes, les polémiques passionnées ne servent qu'à peu de chose, pas même, je le crains, à éclairer l'opinion. Mais si le bien qu'on en tire est au moins douteux, le mal qu'elles font est certain et non pas seulement à ceux qu'elles blessent et qu'elles éloignent, mais aussi à ceux qui s'en servent. Car elles les dispensent de l'action, et l'action c'est la vie.

« Tandis que nous nous disputons, le peuple nous regarde et nous attend : ce sont des œuvres et non des paroles que nous lui devons ; le temps que nous dérobons à son service est du temps perdu pour la patrie. » (Albert de Mun au *Congrès international de protection de la jeunesse ouvrière*[1].)

L'année même de l'Encyclique *Rerum Novarum*, dans la chaire de Notre-Dame, non sans abnégation, Monseigneur d'Hulst faisait entendre la même note, moins riche en harmoniques peut-être, mais consonante :

« Non, la société chrétienne n'est pas un rêve ; c'est un idéal dont il faut se rapprocher. Commencez donc par en présenter à vos contemporains la vivante image. La vie publique n'accepte pas votre direction ? Montrez dans votre vie privée la divine vertu du christianisme, montrez-la dans vos œuvres. Cessez de gémir, agissez. *Le malheur des temps* a été la plainte de tous les

1. Le même fidèle disciple des directions romaines écrivait dix ans plus tard :
« Allez à ma vigne », dit le Maître... « Allez à ma vigne, c'est-à-dire allez au vaste champ qui s'ouvre devant vous, tout labouré par l'orage ; allez à ce champ où marche d'un pas rapide la multitude à qui fut conféré le pouvoir de commander aux destins de la patrie ; allez-y à pleines mains, sans regarder en arrière, de ce grand geste du semeur que presse la courte durée du jour, répandez la semence de vie que Dieu vous a donnée par avance, puisez dans votre cœur, puisez dans votre intelligence toutes les ressources qu'y enferment ici-bas la science et le travail, et, sans souci des critiques, sans vous rebuter des insuccès, acceptant tous les concours, ne refusant jamais les bonnes volontés, faites au peuple la part de ces trésors qui sont en vous, en élevant son âme, en fortifiant son cœur, en développant ses facultés, en lui tendant les bras pour l'aider à monter vers l'intelligence de ses devoirs et de sa responsabilité. » (A. de Mun, *La Conquête du peuple*, page 90.)

temps. Le présent est ce que vous le faites ou ce que vous le laissez devenir...

« Les intérêts (que l'Eglise) vous demande de défendre avec elle peuvent être respectés ou méconnus par tous les régimes. Gardez donc dans le domaine de la politique la liberté de vos opinions ; c'est sur un terrain tout autre que l'Eglise vous convie à vous unir pour la lutte. Réclamez les libertés qu'on vous refuse et pour appuyer vos protestations, exercez fièrement à vos dépens, à vos risques les libertés qu'on vous laisse. » (*Conférences de Notre-Dame*, Tome I, *Les Fondements de la moralité*, p. 234.)

En somme, ce serait vouloir démontrer l'évidence que s'acharner à le prouver plus longtemps. Les quatre derniers pontifes romains nous désignent persévéramment comme l'œuvre urgente et capitale celle-ci : consacrer le meilleur de nos forces à l'extension du Règne de Jésus-Christ dans les âmes individuelles, — sans oublier la nôtre propre, recommandation qui n'est pas superflue, — et dans les différentes sociétés. Et puis très particulièrement, reconquérir au Christ, en les aidant de toute manière, les masses laborieuses. Ces masses, les papes nous les montraient victimes d'une double injustice : absence de législation sociale les protégeant contre les abus de la force ; absence d'une organisation professionnelle qui les en préserverait encore mieux. Ils nous suppliaient d'aider ces humbles à vaincre le plus rongeur et le plus douloureux de leurs maux, l'insécurité, l'affreuse inquiétude du lendemain.

On a pu composer récemment tout un répertoire des centaines de documents les plus caractéristiques où depuis quarante ans l'Eglise hiérarchique a fait écho à la parole du Docteur suprême. Il se peut que naguère on les ait étouffés, qu'ils ne soient point parvenus jusqu'aux foules, jusqu'à la foule même des gens avertis[1]. Mais ce qui est écrit demeure et fait foi.

1. Elles étaient dans la même ligne les instructions de S. E. le Cardinal Dubois par exemple, dans une des pastorales de Carême : « Il est bien de s'écrier : le communisme, voilà l'ennemi, et de se prémunir contre ses assauts. Mais songe-t-on à donner aux malheureux égarés la lumière religieuse et la force morale qui les convertiraient ? Croit-on que la force brutale suffise à les dompter entièrement ? S'il en est parmi eux de pervers, nombreux sont les ignorants. A tous il faut prêcher la charité, l'espérance chrétienne, le respect de l'autorité, en même temps qu'on doit s'appliquer à soulager leurs misères. » Nous ne voulons pas vaincre, mais convaincre. Il ne nous suffit pas qu'une certaine tranquillité sociale soit assurée.

IV

« Divine vertu du christianisme » dans nos vies privées, labeurs de la science et du zèle, « réforme personnelle, conquête lente et pacifique », service du peuple, éducation des masses, apostolat gagne-petit, travail en profondeur.

Avouons-le bonnement, malgré toute la sympathie admiratrice que méritent tant de généreuses natures que nous voyons rêver à la longueur de vie de la minute héroïque qui sauverait tout, et de la journée historique qui remet tout en place (après quoi l'on serait quitte), avouons, malgré les sarcasmes auxquels ainsi nous nous exposons : La voie des papes est la seule voie qui aboutisse.

Seulement, pour plusieurs, s'entendre rappeler constamment ces choses par les chefs responsables de la chrétienté, il y avait de quoi se boucher les oreilles et s'enfuir. Eh ! quoi, au lieu de brillantes razzias, au lieu de ces coups d'épée qui tranchent « en cinq secs » de graves et compliqués problèmes dont les données plongent au cœur de l'existence et dont les solutions intéressent de plus en plus les extrémités mêmes du monde, on serait donc réduit à s'enfermer dans je ne sais quels labeurs obscurs et obstinés[1] ?

Plusieurs voulurent bien y consentir et s'y adonnèrent peu à peu. D'autres après quelques flottements et des velléités, comme celles du lendemain de la Commune, jugèrent préférable de s'indigner, puis finalement se dépensèrent dans de stériles tumultes décorés du nom d'action. C'était l'impasse, au lieu de la voie romaine.

Ces résistances et ces contre-sens faisaient trop bien l'affaire des ennemis de la France chrétienne, pour qu'ils ne les favorisassent point. Que de sommes d'argent et que de talents ont été consacrés depuis bientôt un demi-siècle à ce travail diabolique

1. « Nous avons mieux à faire, disait encore Mgr d'Hulst. Travaillons ensemble; le champ est assez vaste; la science qu'il faut ramener des frontières de l'apostasie; la charité qu'il faut rendre efficace et triomphante; l'économie sociale dont il faut approfondir et résoudre les redoutables problèmes; la politique même, qu'il faut faire sortir de la voie des récriminations stériles pour l'engager dans celle de l'action sage et forte, concertée, unanime et persévérante, voilà quelques-unes de nos tâches. Il faut rassurer le pays sur notre compte; lui montrer que nous ne sommes ni des brouillons, ni des despotes, ni des attardés, ni des ignorants, ni des impuissants. Quand commencerons-nous ? (Mgr d'Hulst, *Mélanges*, t. II, p. 30).

d'amuser une moitié des catholiques dans des Frondes, loin de l'action réaliste ! On dira bien un jour quels furent les agents de ces machinations. Alors tel ou tel rôle de second plan, énigmatique ou équivoque, s'illuminera de clartés singulières.

V.

Sous quels prétextes un trop grand nombre des nôtres, et des plus représentatifs, ont-ils gardé cette mentalité sécessionniste, accueillent-ils depuis toujours avec une froideur marquée ce que nous avons appelé la première consigne de leurs chefs spirituels ? Leurs chefs leur déconseillaient certaines intransigeances nuisibles, des luttes d'une incontestable bravoure, mais sans avenir sérieux, et cette sorte d'émigration à l'intérieur, afin de mieux porter le gros de leur effort sur l'action sociale, sur une action catholique défensive et surtout constructive ?

Volontiers ils ripostent en dénonçant dans ces directives constantes de l'Eglise, un compromis, une capitulation, avec péril de contamination. Ils décochent contre cette méthode l'accusation de libéralisme. Sans doute on ne dira jamais assez combien la funeste erreur a empoisonné tout un siècle de notre vie publique, refoulant le nom et la profession de chrétien jusqu'aux réduits le plus penauds de la conscience privée. A condition toutefois de correctement définir le libéralisme et de ne pas en installer le nom en guise d'épouvantail là où il n'a que faire. A condition surtout de ne pas remplacer la vieille hérésie du XIXe siècle, par une pire, celle du XXe, plus pernicieuse, et qui consiste à vider de sève chrétienne tant de consciences individuelles sous couleur d'exalter la collectivité, puis à couvrir du nom vénéré de l'Eglise toutes sortes d'intérêts économiques, nationaux, politiques.

Il ne faut rien cacher de la doctrine catholique ni de nos droits. A rester trop longtemps en poche, un panache se fripe et se dépenaille. Nous n'entendons céder aucune de nos revendications essentielles. Mais les faits, à chaque renouvellement électoral, viennent confirmer la grande consigne si souvent donnée par les papes de ne pas bouder à la tâche civique. L'heure présente nous souligne par un redoublement d'avertissements qu'il faut avant tout sauver les parties saines de sociétés qui autre-

ment nous deviendraient étrangères, plutôt que de les écraser sous des thèses de provenance et de valeur du reste fort inégales, et dont le bloc s'est montré plus d'une fois meurtrier.

L'Eglise travaille dans le monde entier au sein de sociétés de plus en plus naturalistes, paganisées. Numériquement et socialement trop faible, en plus d'une région, pour accomplir toute seule sa tâche intégrale, elle ne répugne pas à faire alliance sur la base de la morale et du droit naturel avec ce que chaque société peut offrir de probe. Nous la voyons invoquer à son aide toutes les collaborations légitimes, et réciproquement apporter son concours à toutes les entreprises de bien public.

Beaucoup d'hommes autour de nous ne repousseraient pas son aide. Spectacle combien touchant et instructif ! Dans cette mêlée confuse des idées et des institutions, l'Eglise, docile aux moindres exemples de son divin Epoux, se livre à des opérations de triage si délicates ! Que de patience et de dextérité, d'humilité, de tact ne lui faut-il pas pour sauver ce qui est sauvable, pour se garder d'éteindre les moindres lueurs ! Comme si rien ne s'était passé, dépouillée, pourchassée, et néanmoins reine magnifique, elle prend le plus possible contact avec tous ces milieux si déshabitués de son souffle maternel. Elle leur propose sans cesse comme don de joyeux pacte la richesse incomparable de ses grâces, non pas seulement élevantes mais encore médicinales.

Elle n'ignore pas que son attitude de sympathie envers les assises inférieures de la construction apologétique, ou de contribution à des activités semi-profanes, peut encourir en chacun de nous le danger de naturalisme ou de minimisme. Mais ses docteurs ont tracé les règles très fermes et très précises grâce auxquelles nous éviterons pareils dangers. Personne ne nous demande de taire nos doctrines ni même de les atténuer. Il y a même là une question de loyauté. Ce qu'il faut, c'est éviter les gesticulations inutiles. On nous attend à l'œuvre.

VI

Les sages avertissements du Siège Apostolique, s'échelonnant de 1884 à 1932, et confirmés par des contre-épreuves réitérées, nous prescrivaient aussi, depuis longtemps, une seconde consigne: dépouiller complètement cette apparence de froideur et même d'hostilité à l'égard des revendications justes et des aspirations

légitimes des classes populaires. Nous ne nous attarderons point à décrire cet autre côté faible. Nous ne pourrions que répéter ce que nous avons trop longuement exposé en mai 1931 dans le *Bulletin Catholique International*, à propos du beau livre, *L'Apostasie des masses*, du Père Robinot-Marcy. Au lieu d'entraîner, comme c'était leur rôle, toute la masse ouvrière et rurale vers un bel idéal d'organisation du monde professionnel, un trop grand nombre des nôtres ont préféré faire fête à tous les courants antisociaux.

Quelle a été la réponse des foules ? Elles sont allées écouter les socialistes, qui prétendent ne voir dans l'Eglise qu'une auxiliaire et un instrument de l'oppression sociale et économique. Elles ont écouté les communistes qui envisagent en elle un auxiliaire et un instrument des formes même les plus surannées de toutes les réactions politiques.

Reste que ceux des nôtres qui conservent une répugnance invincible pour tout ce qui ressemble de près ou de loin au catholicisme social y dénoncent on ne sait quel appétit d'humiliation ou de flagornerie, provenant d'un fond d'obscure démagogie ? Qu'un tel diagnostic se vérifie chez telle ou telle personnalité, nous nous garderions bien de le nier. Mais à qui fera-t-on croire qu'il en soit ainsi pour toutes les lignées de catholiques sociaux qui depuis quatre-vingts ans en France, en Italie, en Autriche, en Allemagne, en Belgique, en Amérique et ailleurs, nous offrent presque tous les plus purs et plus grands noms qui honorent notre foi ?[1]

Par contre, la grande faiblesse des catholiques en froid avec les consignes de leur Mère la Sainte Eglise, c'est qu'ils sont demeurés, bien qu'ils s'en défendent, au stade d'hommes de cénacles. Ils s'en laissent imposer par des milieux soufflés, milieux mondains, idéologiques ou archéologiques ; un bel esprit ou un intellectualisme mandarinal coupé d'avec toutes sortes de réalités. Quelques manifestations intéressantes, du genre gala, leur procurent l'illusion de la vie. Ils préfèrent ne point percevoir cette vie au-

1. Ce catholicisme social dont le P. Robinot-Marcy nous dit avec une remarquable justesse d'expression et d'appréciation : « Conservateur et novateur, il est également éloigné d'un conservatisme désuet comme de certaines innovations intempestives et hasardées. Ses longs travaux et son horreur des solutions prématurées firent plus pour résoudre les questions qu'on appelle « brûlantes », qu'une impatience également nuisible à la bonne marche des entreprises et au véritable intérêt des classes populaires » (p. 121).

trement profonde qui, de ses flots bien authentiques, vient déferler pourtant à leurs portes. Moins heureuse que la tragédie grecque, leur « représentation » n'entend jamais le chœur de la grande foule avec ses doléances, ses angoisses, ses ressources incompressibles. Si par hasard, son nom est prononcé, c'est par pure concession de style aux idoles du temps.

Les plus graves problèmes d'aujourd'hui et de demain[1], il les éludent ou les frôlent avec des prodiges d'élégance. D'aventure viennent-ils à s'y heurter, on les voit se cabrer, et c'est tout. Dans leurs publications, souvent débordantes de talent, vous ne lirez presque jamais la moindre allusion à tant de questions que les hommes de notre époque considèrent pourtant comme les plus poignantes ou les plus décisives : par exemple, cet effort de la production pour affleurer au plan moral de la personnalité humaine ; ou encore ce désir d'accession des humbles collaborateurs à quelque part plus grande dans les profits et même dans le contrôle de l'entreprise commune ; et surtout cet angoissant problème de la culture, cette mise en état pour chacun de nous de réaliser les possibilités de sa nature, une sorte de socialisation des richesses morales et spirituelles incluses dans la vie humaine et qui ne peut se faire sagement et saintement que sous la présidence de l'Eglise[2].

Sans parler du salut éternel de tant de millions d'âmes, du salut final de la société temporelle et de l'avenir de l'Eglise dans nos contrées, comment espèrent-ils encore, ces catholiques, que la masse, la masse électorale, s'intéressera jamais à leurs revendications les plus justes, alors qu'elle les voit s'intéresser si peu aux

1. Nous en énumérions quelques-uns dans le *Bulletin Catholique International*, de mai 1931, pp. 215-220.

2. Un journal catholique royaliste, *La Politique Française* du 1er mars 1931, faisait ces réflexions très justes : « Le grand secret du prestige des républicains sur les masses, c'est l'intérêt qu'ils portent à leurs besoins immédiats. En France, la fonction séculaire de la monarchie a été de s'occuper des humbles, des petits, d'être leur protecteur et leur providence. La Chevalerie, qui fut si l'on peut dire, l'épine dorsale de tout le système social du Moyen Age chrétien, plaçait au premier rang des obligations du chevalier celle de protéger les petits. C'est en rénovant la grande tradition populaire du moyen âge et de la vieille France que les hommes d'ordre pourront reprendre l'influence qui leur est nécessaire pour restaurer l'ordre français ».

M. Eblé a démontré, lumineusement, dans *La Question sociale d'aujourd'hui*, p. 204, à propos du repos dominical et de la journée de huit heures, comment heurter de front de légitimes aspirations à un état de choses meilleur entraîne un effet de déconsidération pour la cause catholique, étant données les personnalités qui semblent ainsi prendre parti, et même entraîne aussi certains effets nuisibles dans l'ordre économique.

sionnés, jugées par elle infiniment plus pressantes ?[1] Le peuple a les yeux grand ouverts. Je ne nie pas que de mauvaises passions, chez lui, elles aussi trouvent leur compte à nous rejeter. Mais enfin, il a constaté trop souvent deux choses : que certains poursuivaient sous le couvert propice de la religion des buts plus ou moins avoués, fort différents du Règne de Jésus-Christ[2], et secondement que par là s'escamotait le travail positif de réconciliation et de reconstruction sociale[3].

Dans les masses populaires, il n'y a pas que des revendications, il y a aussi des aspirations. A ces aspirations comme à ces revendications, il n'a pas toujours été fait les réponses que ces masses étaient en droit d'attendre. Faut-il dès lors s'étonner qu'elles croient dur comme fer que l'essentiel de leur vie nous échappe ou encore que, nous chrétiens, voulons lui interdire d'améliorer sa condition matérielle et morale ? Nous pourrions apporter ici un lot d'anecdotes stupéfiantes mais significatives. Faut-il s'étonner si quelques-uns des nôtres, des jeunes surtout, de ceux sur qui nous fondions le plus d'espoirs, changent de camp, non pas toujours par arrivisme politique, mais parce que leur idéal, disons chrétien, et leur besoin d'action réelle étouffent dans un conservatisme qui éterniserait des abus au nom de l'ordre et de la stabilité sociale ? La question est plus vaste et plus profonde que cette précaire arithmétique électorale qui revient tous les quatre ans. Il ne s'agit pas tant de gagner tel *siège* ou ne point le laisser perdre, que de gagner *la masse* et pour cela de réformer quelques-uns de nos préjugés.

Peu d'années avant sa mort, Léon XIII résumait ainsi les directions constantes de son pontificat, et l'on sera frappé de constater combien les directions les plus actuelles du Chef de l'Eglise concordent avec les directions d'il y a trente ans :

1. Cet illogisme a été fort bien mis en lumière par M. Thellier de Poncheville dans un article de la *Vie Catholique*, du 16 juin 1927, *Lois sociales et lois laïques*. M. René Bazin, dans une des réunions mensuelles de la Corporation des Publicistes chrétiens, avait nettement fait ressortir cette liaison entre nos revendications et notre charité, notre compréhension de toutes ces misères dont nous ne souffrons pas personnellement.

2. Personne n'a stigmatisé cet abus avec plus de force que Notre S. P. le pape dans son Encyclique *Quadragesimo anno*, III. *Profonds changements survenus depuis Léon XIII*, § *Catholiques passés au socialisme*. Quel dommage de ne pouvoir citer tout au long le bel article de S. Zamanski, dans la *Croix* de Paris, du 2 juin 1932.

3. Cf. Herpéel, ouvrage déjà cité, pp. 29-30.

« Tout en se tenant ferme dans l'affirmation des dogmes, et pur de tout compromis avec l'erreur, il est de la prudence chrétienne de ne pas repousser, disons mieux, de savoir se concilier dans la poursuite du bien, soit individuel, soit surtout social, le concours de tous les hommes honnêtes. La grande majorité des Français est catholique ; mais parmi ceux-là mêmes qui n'ont pas ce bonheur, beaucoup conservent malgré tout, un fond de bon sens, une certaine rectitude que l'on peut appeler le sentiment d'une âme naturellement chrétienne ; or ce sentiment élevé leur donne avec l'attrait du bien l'aptitude à le réaliser ; et plus d'une fois, ces dispositions intimes, ce concours généreux leur servent de préparation pour apprécier et professer la vérité chrétienne. Aussi n'avons-nous pas négligé dans nos derniers actes, de demander à ces hommes leur coopération pour triompher de la persécution sectaire, désormais démasquée et sans frein qui a juré la ruine religieuse et morale de la France.

« Quand tous, s'élevant au-dessus des partis, concerteront dans ce but leurs efforts, les honnêtes gens avec leur sens juste et leur cœur droit, les croyants avec les ressources de leur foi, les hommes d'expérience avec leur sagesse, les jeunes gens avec leur esprit d'initiative, les familles de haute condition avec leur généreux et leurs saints exemples ; alors le peuple finira par comprendre de quel côté sont ses vrais amis et sur quelles bases durables doit reposer le bonheur dont il a soif, alors il s'ébranlera vers le bien, et dès qu'il mettra dans la balance des choses sa volonté puissante, on verra la société transformée tenir à honneur de s'incliner elle-même devant Dieu, pour contribuer à un si beau et si patriotique résultat. »

A. DÉCOUT.

CHRONIQUES

Chronique biblique. Nouveau Testament

(*Fin*[1])

9. — Aux éditions Rieder ont paru deux nouveaux volumes sur les origines du christianisme, où l'on retrouve les traits caractéristiques de l'école ultraradicale, dont le Dr Couchoud s'est fait le porte-drapeau : conception révolutionnaire de la composition du Nouveau Testament, dont presque aucune page n'est tenue pour authentique (les Synoptiques composés en dernier lieu, dans la deuxième moitié du IIe siècle, le fond tout au moins du quatrième évangile antérieur aux Synoptiques, les épîtres de saint Paul attribuées pour une bonne part à Marcion, etc.), et interprétation mythique de l'histoire évangélique ainsi que des rites du christianisme...

Sous le titre : *Premiers écrits du christianisme* sont réunies diverses études, qui touchent plus ou moins directement à l'origine des livres du Nouveau Testament, et qui ont pour auteurs M. Van den Bergh van Eysinga, M. Couchoud et M. R. Stahl, ce dernier étant l'auteur de l'étude sur les Mandéens dont j'ai parlé dans ma précédente chronique. L'école critique hollandaise est connue de longue date pour son radicalisme. M. van den Bergh van Eysinga en est un des représentants les plus avancés. Etudiant l'épître aux Galates, il donne son plein assentiment à l'opinion de H. Delafosse qui y voit un écrit de tendance marcionite remanié par un reviseur catholique, mais Delafosse a été trop timide en admettant à la base de cette épître un billet authentique de saint Paul — hypothèse inutile qui, d'après le critique hollandais, se heurte à des objections très graves. Une seconde étude du même auteur, intitulée : *le Christ chargé d'es-*

1. Cf. *R. A.*, juin 1932.

prit est si extraordinaire qu'on serait tenté d'y voir, — si ce n'était la signature — l'œuvre d'un ironiste, s'amusant à écrire un caricatural *A la manière de...* pour ridiculiser la critique extrémiste...[1] On en pourrait dire presque autant de l'étude signée de MM. Couchoud et Stahl, sur *Jésus Barabbas*, explication hautement fantaisiste de l'épisode de Barabbas, auquel on refuse naturellement toute valeur historique, comme à tous les épisodes de l'histoire évangélique, mais qui aurait été inventé par la tradition fixée dans les Synoptiques pour réagir contre les tendances de l'évangile johannique primitif !... Les autres études, contenues dans ce volume, pour éminemment discutables qu'elles soient, ont tout de même quelque base dans les textes, et présentent au moins l'intérêt d'attirer l'attention sur quelques particularités des livres du N. T. auxquels elles sont consacrées, M. Couchoud, avec M. Loisy, et aussi le R. P. Jousse, estime qu'une bonne partie au moins du N. T. est écrite en style rythmé, et il en veut faire la preuve pour l'épître à Philémon. Division en huit strophes de longueur égale, composées chacune de huit lignes sensiblement égales, échos et résonnances d'une strophe à l'autre (ce que le P. Condamin appelle *responsio et inclusio* dans ses études sur le rythme chez les prophètes de l'Ancien Testament), enchaînement des strophes par reprise d'idées ou de mots (*concatenatio*), M. Couchoud pense retrouver ces divers procédés de la poésie sémitique dans le court billet à Philémon. Par ailleurs, il doit bien reconnaître que l'élément essentiel de la composition sémitique : le parallélisme y fait défaut. De ces constatations, qui sans doute ne convaincront pas ceux qui restent sceptiques

1. Il s'agit d'expliquer le sens de l'émotion éprouvée par Jésus devant le tombeau de Lazare, et que saint Jean exprime ainsi (XI, 33) : « Il frémit en *esprit* et se troubla lui-même ». D'après M. van den Bergh van Eysinga, le *pneuma* dont il est ici question, c'est la force *pneumatique*, autrement dit *magique*, par laquelle Jésus accomplit ses miracles (cf. l'histoire de l'hémorrhoïsse, Marc, V, 30). Avant de ressusciter Lazare, Jésus s'excite lui-même, se charge du *pneuma* indispensable, et les larmes qu'il verse alors sont sans doute la manifestation de la projection à l'extérieur de cette force pneumatique !... Et du même coup l'ingénieux critique trouve l'explication du *Noli me tangere* dit par le Christ ressuscité à Marie-Madeleine. Jésus met Marie en garde contre le danger qu'il y aurait à le toucher dans l'état de concentration pneumatique où il se trouve. « Le Christ qui, grâce à son *pneuma*, s'est libéré du tombeau, de la mort et de l'enfer, est encore chargé à la plus haute puissance, parce que l'ascension imminente exige une forte tension pneumatique. L'Esprit est condensé en lui au point que son contact serait mortel ; et plus encore : une déperdition de *pneuma* pourrait être fatale à présent, si son ascension échouait, faute de *pneuma* » !!

même sur l'existence de la strophique dans l'Ancien Testament, M. Couchoud tire une conclusion originale. On n'emploie pas, dit-il, une forme rythmée si étudiée dans une simple lettre à un ami, l'épître à Philémon était donc destinée, comme les autres, à être lue à haute voix dans les réunions chrétiennes, et elle atteste le sentiment qu'avait l'auteur d'écrire en docteur et en prophète. « Si les épîtres pauliniennes ont transporté en grec le rythme et le ton des anciennes prophéties vénérables, c'est que l'auteur a voulu donner au monde entier de nouvelles écritures inspirées et qu'il a senti en soi assez de force et d'inspiration pour réaliser ce dessein ». Plus sensationnelle encore, l'hypothèse émise par M. Couchoud d'un original *latin* de l'évangile de saint Marc, dont le texte grec actuel serait une traduction. Notons tout de suite que, dans la théorie de M. Couchoud qui renvoie à la seconde moitié du IIe siècle la rédaction des Synoptiques, on ne peut trouver invraisemblable à priori la composition d'un évangile en latin. Je ne puis entrer dans le détail des raisons alléguées par M. Couchoud à l'appui de sa thèse, ni en montrer l'insuffisance. Ceux de mes lecteurs qui s'intéresseraient à cette nouveauté exégétique quelque peu paradoxale trouveront une solide discussion de la méthode et des arguments de M. Couchoud dans un article du P. Lagrange (*Revue biblique*, 1928, pp. 106 et sqq.). Dans les deux autres études qui complètent ce volume, et qui sont dues à M. Couchoud encore, avec la collaboration de M. Stahl, c'est à Marcion que nous avons affaire. On sait par les écrivains eclésiastiques, Tertullien, Epiphane, Irénée, Origène, que Marcion utilisait une édition des épîtres de S. Paul qui ne comprenait que dix épîtres, et, dans ces dix lettres mêmes, présentait un texte notablement plus court que le texte canonique ; les écrivains catholiques reprochaient en conséquence à l'hérétique d'avoir mutilé arbitrairement les lettres apostoliques. On a tenté une reconstitution au moins fragmentaire de l'*Apostolicon* de Marcion ; de la comparaison de ce texte hypothétique avec le texte actuel des épîtres, M. Couchoud croit pouvoir conclure que l'édition de Marcion représente en réalité la meilleure édition de saint Paul, la plus ancienne que nous pouvons atteindre, tandis que l'édition canonique n'en serait qu'un remaniement, avec de nombreuses interpolations. La principale raison, sur laquelle s'appuie M. Couchoud, c'est que, en

beaucoup d'endroits, le texte marcionite est littérairement meilleur, plus sobre, mieux lié, plus vigoureux, tandis que les additions de l'édition canonique font l'effet de boursouflures ou de hors-d'œuvre, dont l'introduction ne s'explique que par une raison doctrinale : corriger l'antijudaïsme du texte primitif des épîtres qui favorisait l'hérésie de Marcion. L'examen des 55 prétendues retouches qu'analyse M. Couchoud est loin de démontrer, quoi qu'il en dise, l'antériorité de l'*Apostolicon* de Marcion sur l'édition catholique des épîtres de saint Paul : dans la plupart des cas, il s'agit de passages qui contredisaient la doctrine de Marcion, ce qui suffit à en expliquer la suppression, et il est sage de se fier aux Pères de l'Eglise qui ont fait grief à l'hérétique de cette mutilation, et qui savaient sans doute à quoi s'en tenir[1]... Nous retrouvons encore Marcion au terme de l'étude consacrée aux Actes des Apôtres. M. Couchoud admet l'hypothèse émise par M. Loisy, de deux auteurs successifs, dont le second aurait complété, mais aussi remanié et corrigé le texte du premier rédacteur dans un esprit tout différent. Il essaie de découvrir, en certains passages, des indices positifs d'interpolation, et de fixer des critères qui permettraient de distinguer la main des deux rédacteurs ; certains détails mis en lumière par M. Couchoud dans cet examen ne sont pas sans intérêt, bien qu'on puisse les interpréter autrement que lui. Il essaie ensuite de caractériser la physionomie et le dessein de chacun des deux rédacteurs, et il aboutit à cette supposition : le premier auteur, bon connaisseur des choses de la mer, grand admirateur de saint Paul, très antijuif d'inspiration ne serait-il pas Marcion ? Le second rédacteur, sorte de rabbin chrétien, qui corrige l'œuvre du premier en opposant Pierre à Paul, pourrait être Clément de Rome, dont l'épître présente avec ce que M. Couchoud appelle la seconde rédaction du livre des Actes « une saisissante identité de doctrine ». Quant à Luc, « ce prétendu médecin de saint Paul devint le commun prête-nom des deux auteurs, qui, l'un combattant l'autre, ont bâti les Actes des Apôtres ».

Le livre de M. Jean Pain, intitulé : *Jésus dieu de la Pâque*, se

1. Dans le n° de janvier 1932 de la *Revue biblique*, le P. Lagrange consacre une discussion détaillée à la thèse du Dr Couchoud, et en fait bonne justice.

rattache directement au *Mystère de Jésus* de M. Couchoud, dont il veut, par de nouvelles hypothèses, corroborer les conclusions. Une première partie reprend l'argumentation de M. Couchoud contre les critiques libéraux, qui admettent l'existence historique de Jésus tout en réduisant à bien peu de chose la part du Christ dans l'origine du christianisme. « Si les *historicistes* suppriment le miracle de Dieu, ils se trouvent contraints de le remplacer par un miracle plus encombrant et inintelligible : le miracle du hasard. Hasards miraculeux, que la conception, réfractaire à des Juifs, d'un messie crucifié se soit imposée, à leur foi, qu'une prédication mort-née et inconsistante ait pris soudain un essor prodigieux et ait donné lieu à une dogmatique savante, qu'une simple espérance dans le retour du Christ fût dotée d'un rite de manducation du dieu, que des communautés anarchiques, sans caractère sacerdotal, aient fondé une religion, qu'un messianisme étranger à des Romains ait été adopté par eux... S'il fallait choisir entre les deux thèses : la libérale ou la théologique, il n'y aurait pas à hésiter, le miracle voulu par la sagesse providentielle se présente comme plus vraisemblable que celui d'une fortune aveugle, si étrangement judicieuse en la circonstance ». Mais, comme le surnaturel n'est pas plus acceptable pour M. Jean Pain que pour M. Couchoud, il faut trouver autre chose. Le christianisme, nous dit-on, se présente, quand il est pleinement constitué, comme une religion de mystère. Puisqu'il est impossible qu'un simple mouvement messianique juif, provoqué par un agitateur obscur, se soit ainsi transformé en culte de mystère, il faudra dire que le mystère est l'élément primitif du christianisme, auquel s'est superposée une légende évhémérisée. Mais où trouver ce mystère primitif d'où serait sorti le christianisme ? Dans le judaïsme tout simplement, répond M. Pain, dans le rite de la Pâque, avec l'immolation de l'agneau pascal, où la tradition ecclésiastique a vu un symbole de l'immolation du Christ, et qui serait en réalité le point de départ du mythe chrétien. Toute la seconde partie du livre tend à démontrer que la nature même de la Pâque juive la portait à évoluer vers un culte de mystère et la légende d'un dieu mourant et ressuscitant, et que ce rite possédait tous les éléments nécessaires pour donner le jour au christianisme. Je ne sais si M. Pain se fait beaucoup d'illusions sur la solidité de sa construction : il reconnaît lui-

même tout ce qu'il y a d'hypothétique dans une reconstitution qui ne peut s'appuyer que sur quelques vestiges du passé, et il ne prétend autre chose que de tracer un schéma de l'évolution du mystère juif. De fait, tout au cours de ce livre, les hypothèses s'entassent sur les hypothèses, et, au souffle d'une critique tant soit peu exigeante, la construction élevée sur la base de quelques faits interprétés dans un sens tendancieux ou purement fantaisiste, ne peut manquer de s'écrouler, comme tant d'autres explications mythiques du christianisme. Et c'est beaucoup d'érudition dépensée en pure perte...

10. Quand, de ces interprétations audacieuses du Nouveau Testament, si peu conformes à son esprit et à sa lettre, on passe à des ouvrages qui, sans appareil d'érudition et sans s'écarter de l'exégèse traditionnelle, visent tout simplement à mieux faire comprendre l'Evangile, la personne du Christ et son enseignement, on a l'impression de se retrouver sur un terrain solide. Ni M. Alfred Poizat dans sa *Vie de Jésus*, ni M. l'abbé Klein, dans *Jésus et les Apôtres*, ni M. André Letousey dans *l'Evangile règle de vie*, ne se proposent de dire du nouveau. Mais, s'inspirant des travaux des maîtres de l'exégèse catholique, les Lagrange, les de Grandmaison, les Lebreton, les Huby, dont on retrouve les échos dans leurs ouvrages, ils mettent en œuvre, une fois de plus, avec toute leur foi de croyants, les richesses inépuisables de l'Evangile.

M. Poizat écrit, dit-il lui-même, pour répondre à certains besoins des esprits qui se manifestent particulièrement dans les milieux lettrés contemporains. Certes il y a dans les évangiles des pages qui s'imposent par leur valeur littéraire même, et ce serait une faute de goût que de vouloir y ajouter quoi que ce soit. Aussi M. Poizat ne juge-t-il pas nécessaire de s'excuser d'avoir emprunté textuellement aux évangiles près de la moitié de son ouvrage. Mais il manque à ces merveilleux récits d'être insérés dans une histoire suivie qui en manifeste le lien et fasse ressortir la marche progressive du grand drame que représentent la vie et la mort de Jésus. « Partout où je voyais des lacunes, explique M. Poizat, j'ai tâché de les remplir, tantôt en reconstituant, d'après les suggestions du texte, la psychologie des personnages secondaires et des situations, tantôt en expliquant la portée de certaines paroles et de certains actes très réfléchis du fondateur

du Christianisme. » Il ajoute que, parfois, « pour introduire un peu d'air dans le récit », ou, pour souligner des détails importants, il a dû recourir à des procédés littéraires de mise en scène qui pourraient faire croire à une vie romancée, mais il pense l'avoir fait assez sobrement pour ne pas mériter un pareil reproche. De fait, la plupart du temps, M. Poizat ne sacrifie pas trop au désir de donner de la couleur et de la vie à son récit, la simplicité de l'Evangile. Il y a pourtant quelques fausses notes. Le lyrisme populaire des *Mystères* de Péguy rend acceptable le langage familier qu'il prête à Dieu le Père, à Jésus ou à la Vierge, mais, dans une vie de Jésus, qui veut être un ouvrage d'histoire, la paraphrase de la réponse de Jésus à Marie aux noces de Cana qui est un peu du même style (p. 59) détone véritablement[1]. Heureusement de pareilles taches sont rares, et la tenue de l'œuvre dans son ensemble est digne du sujet.

11. C'est toute la vie publique de Jésus que M. Klein se trouve avoir retracée en mettant en scène le Christ au milieu de ses apôtres. La formation de ses disciples a en effet une telle importance dans le ministère public du Sauveur, qu'en se plaçant pour l'étudier à ce point de vue particulier, on n'en laisse cependant dans l'ombre aucun élément essentiel. La pédagogie divine et en même temps si humaine du Maître, apparaît en pleine lumière dans ces pages, en contraste avec le caractère des apôtres, finement analysé. Il n'y a ici que l'Evangile, l'Evangile dans sa simplicité, mais présenté avec ce charme particulier dont M. Klein sait envelopper tous les sujets auxquels il s'applique. Très justement, S. E. le cardinal Verdier, dans la lettre-préface qu'il a écrite à l'auteur, a pu lui dire : « Racontés par vous, les faits même les plus connus revêtent un aspect inaccoutumé et produisent une impression de vie, de fraîcheur, de sincérité, qui ferait croire qu'on les découvre pour la première fois[2]. » Le fond his-

1. Qu'on en juge par ces quelques lignes : « ...Ah ! ma Mère, que vous êtes femme de me demander une pareille chose, et moi, que je suis homme de vous l'accorder ! ! Et dire qu'il en sera ainsi pendant toute l'Eternité ! Vous allez causer du tort à la Religion auprès des gens sérieux ; vous allez me faire des affaires avec toutes les sociétés de tempérance ; vous serez cause qu'il y aura des protestants, mais je vous laisserai vous débrouiller avec eux. »

2. La piété communicative avec laquelle M. Klein a traité son sujet appréciée même des purs critiques. C'est ainsi que M. Goguel, rendant compte de l'ouvrage dans la protestante *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* (mai-juin 1931), après avoir fait toutes réserves sur la méthode historique de l'auteur, ajoute : « On ne peut pas ne pas rendre hommage

torique de l'ouvrage est d'ailleurs solide. Il n'y a pas lieu de signaler les détails de chronologie ou d'interprétation sur lesquels on peut différer d'opinion avec l'auteur (par exemple l'institution de l'Eucharistie placée entre les deux séries de discours des ch. XIV-XVII de saint Jean). Dans son ensemble, la présentation de la vie publique de Jésus qui se dégage de ces pages est bien conforme à celle qui ressort des meilleurs travaux de l'exégèse contemporaine[1].

12. La partie proprement narrative de l'Evangile, sans être absente du livre de M. Letousey, n'y occupe qu'une place restreinte, car l'auteur s'est proposé d'aider ceux qui veulent faire véritablement de l'Evangile ce qu'il doit être pour tout chrétien : *une règle de vie*, et par conséquent de mettre en lumière avant tout la doctrine évangélique. Nulle part, dans nos évangiles, la doctrine de Jésus n'est exposée dans son ensemble, sous une forme synthétique. M. Letousey a donc voulu présenter les textes doctrinaux des évangiles en les groupant dans une suite logique. Toute la seconde partie de l'ouvrage, la plus considérable, intitulée : *La loi chrétienne*, est ainsi consacrée à la reproduction des textes doctrinaux de l'Evangile, auxquels M. Letousey ajoute le plus souvent un commentaire, ou un développement qui met spécialement en lumière les applications actuelles de l'enseignement de Jésus. Cette partie est vraiment l'essentiel de l'ouvrage et elle rendra de réels services, car le groupement des textes est fait heureusement, de façon à mettre en lumière les grandes lignes de l'enseignement du Sauveur, et aussi à en dégager la signification profonde. Cet exposé doctrinal est enchâssé entre deux parties historiques : l'une qui reproduit le récit évangélique des principaux épisodes de la vie publique du Sauveur, l'autre qui est consacrée aux derniers jours, à la mort, et à la résurrection de Jésus. Dans ces deux parties, M. Letou-

à l'ardente piété et à l'amour pour Jésus qui en anime toutes les pages. Même ceux qui sont les plus étrangers aux formes de la piété catholique sont touchés par certaines pages. Je pense, en écrivant ceci, à ce que, à propos de l'histoire de Jésus sur la croix remettant sa mère au disciple bien-aimé, M. Klein dit du culte de Marie. L'épisode n'est pas historique, les conséquences théologiques qu'en tire l'abbé Klein sont des plus contestables. Cela n'empêche pas de sentir qu'il est tout pénétré par un sentiment profond, authentiquement religieux, et ce sentiment commande le respect, même à ceux à qui il est impossible de le partager. »

1. M. l'abbé Klein vient de publier dans la *Bibliothèque catholique illustrée* (Bloud et Gay), une étude sur l'Enfance du Christ, qui pourrait servir d'introduction à *Jésus et ses apôtres*, et qui présente les mêmes qualités.

sey a voulu grouper les textes d'après l'ordre chronologique : en fait, la suite des événements ne ressort pas nettement. Pour donner plus d'intérêt et d'utilité à cette partie de l'ouvrage, il aurait fallu ne pas se borner simplement à une suite chronologique plus ou moins probable, mais grouper méthodiquement les récits évangéliques qu'on reproduisait, de façon à faire ressortir les lignes générales de la vie publique de Jésus, ses divers moments et ses divers aspects. On aurait ainsi obtenu, semble-t-il, une présentation beaucoup plus satisfaisante ; d'ailleurs dans cette partie historique comme dans la partie doctrinale, il n'y a qu'à louer le discret commentaire qui souligne les traits essentiels du récit, et en dégage la leçon.

13. Plus important encore que les livres que je viens d'analyser, l'ouvrage en deux volumes que le P. Lebreton vient de faire paraître : *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur* mérite d'être placé au même rang que l'*Evangile de Jésus-Christ* du P. Lagrange, ou que le *Jésus-Christ* du P. de Grandmaison, aux côtés duquel il va figurer dans la seconde série (*Etudes sur les origines chrétiennes*) de la collection *Verbum salutis*. Sauf le point de vue apologétique, c'est la même inspiration dans ces trois ouvrages, qu'on pourrait également caractériser par les termes qu'emploie le P. Lebreton pour préciser la méthode et l'esprit de son propre travail : « ce sont des études historiques, mais entreprises et poursuivies à la lumière de la foi ». Ce n'est pas seulement, en effet, Jésus, personnage historique, que le savant religieux a voulu étudier, c'est le Christ *Notre-Seigneur* qu'il s'est proposé de faire mieux connaître et comprendre, en faisant appel aux lumières de la foi pour interpréter les documents, et en s'efforçant d'atteindre, par delà les données historiques scientifiquement mises en valeur, le mystère de Jésus. En cela, il est d'accord avec les évangélistes eux-mêmes qui ne se sont pas proposés « de satisfaire la curiosité de leurs lecteurs, mais d'éclairer leur foi » : sans doute saint Luc a un certain souci de l'information historique, comme il ressort de la préface de son évangile, sans doute chez saint Jean on trouve des indications chronologiques et topographiques qui paraissent plus précises que celles des Synoptiques, mais tout cela ne suffit pas à tracer un récit suivi et chronologiquement enchaîné de la vie de Jésus. « Notre étude, si elle ne veut pas s'égarer en vaines

conjectures, conclut le P. Lebreton après avoir rappelé l'insuffisance historique des sources évangéliques, devra porter le caractère des documents dont elle s'inspire, être une étude religieuse, beaucoup plus qu'une biographie[1]. »

Tel apparaît bien en effet l'ouvrage du P. Lebreton. Qu'on lise par exemple le chapitre sur l'agonie de Jésus à Gethsémani : on y sent l'effort respectueux du croyant qui, appuyé sur la théologie et en s'inspirant de la tradition chrétienne, pour interpréter les textes, cherche à pénétrer jusqu'à l'âme du Sauveur, à déterminer la nature ou les causes du trouble qui l'abat, à dégager enfin la signification profonde de cette scène douloureuse... Mais ces vues religieuses reposent — est-il besoin de le dire ? — sur une science historique solide et étendue, et le P. Lebreton n'a rien négligé de ce qui pouvait éclairer le cadre géographique, historique et psychologique de la vie de Jésus. Son texte n'est pas embarrassé de vaine érudition ou de discussions critiques ; on sent néanmoins que l'exposé a pour fondement une étude approfondie non seulement des évangiles, mais de la littérature rabbinique, et de tout ce qui peut faire mieux connaître le milieu où parut le Sauveur.

On appréciera tout spécialement les chapitres où sont exposés et commentés les enseignements du Christ. Le P. Lebreton semble avoir attaché une importance particulière à cette partie de son travail : au seul sermon sur la montagne il consacre plus de 80 pages. On retrouve dans ces chapitres cette pénétration dans l'analyse des doctrines et ce souci des nuances qui font la valeur de son grand ouvrage : les *Origines du dogme de la Trinité*. Peut-être cependant les diverses étapes de la révélation que Jésus a faite de lui-même au cours de son ministère public

1. Cette difficulté de reconstituer la suite chronologique des épisodes racontés par les évangélistes a déterminé, on le sait, le P. Lagrange à présenter son *Evangile de Jésus-Christ*, non pas comme une vie de Jésus proprement dite, mais comme une simple explication de la Synopse évangélique. Il est intéressant de noter que, rendant compte de cet ouvrage, M. Goguel déclare que, en renonçant à écrire une vie de Jésus au sens ordinaire et traditionnel du mot, le P. Lagrange « a fait à l'école critique qu'il combat une concession excessive, et que la situation n'est pas aussi désespérée, qu'elle lui apparaît. Seulement, une tentative de reconstruction de l'ensemble de la vie de Jésus ne peut être faite qu'avec une hardiesse critique que ses principes théologiques lui interdisent. » Pour être présentée sous la forme classique d'une Vie de Jésus, le travail du P. Lebreton s'inspire de la même méthode que l'ouvrage du P. Lagrange, et ne satisfera sans doute pas davantage le critique protestant, dont nous attendons avec curiosité la Vie de Jésus à laquelle il travaille actuellement.

apparaissent-elles moins nettement dans l'ouvrage actuel. Cela tient sans doute à ce que le P. Lebreton y a utilisé le quatrième évangile et les Synoptiques de la même façon, en les plaçant comme sources historiques sur le même plan. Or l'évangile de saint Jean, aussi historique que les Synoptiques, ne l'est pas, semble-t-il, tout à fait de la même manière, et le P. Lebreton a marqué lui-même très finement cette différence dans *les Origines du dogme de la Trinité*, où d'ailleurs il étudie séparément le témoignage de Jésus d'après les Synoptiques et d'après le quatrième évangile. En particulier, le caractère progressif de la révélation du Sauveur est beaucoup moins accentué dans saint Jean, où l'on ne trouve nulle mention du « secret messianique », où, dès le début, dans l'entretien avec Nicodème, dans les premières discussions avec les Juifs, puis dans le discours sur le pain de vie, Jésus s'exprime sur sa filiation divine en termes déjà très clairs, dont on ne trouve qu'une fois l'équivalent dans les Synoptiques, en ce *logion* de Matt. XI, 27 et Luc, X, 22 : « Tout m'a été transmis par mon Père... Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils », dont le P. Lebreton a justement souligné l'importance dans les *Origines du dogme de la Trinité*, mais qui, dans la *Vie de Jésus*, passe presque inaperçu, car il n'ajoute à peu près rien aux déclarations rapportées antérieurement d'après saint Jean... C'est bien ici la difficulté principale que rencontre quiconque veut écrire la vie de Jésus en utilisant le quatrième évangile en même temps que les Synoptiques. Un catholique ne peut admettre la solution radicale des critiques indépendants, qui ne trouvent dans saint Jean que de la théologie, et point, ou à peu près point de tradition historique proprement dite. Solution d'ailleurs très contestable, même au point de vue purement critique, car il n'est pas douteux que saint Jean fournit des données très précieuses pour combler les lacunes des Synoptiques, et qu'on en peut dégager en particulier une chronologie plus satisfaisante[1] que le cadre artificiel dans lequel la tradition synoptique semble condenser en une seule année tout le ministère pu-

1. C'est cette chronologie qu'adopte le P. Lebreton, ainsi que le P. Lagrange. Elle suppose pour le ministère public de Jésus un minimum de deux ans et quelques mois. Les deux exégètes ne croient pas qu'il y ait lieu de le dépasser, comme le font quelques autres (M. Levesque, M. Lepin, par exemple), qui comptent plus de trois ans entre le baptême du Sauveur et sa mort. Cette dernière opinion ne s'imposerait que si la « fête des Juifs », mentionnée par saint Jean (V, 1) était la Pâque, ce qui n'est rien moins que sûr.

blic de Jésus. Mais, d'autre part, juxtaposer purement et simplement les données johanniques et les données synoptiques, ne va pas sans quelques inconvénients, qui sont sensibles même dans un ouvrage comme celui du P. Lebreton[1], malgré le souci des nuances, qui en est un des plus notables mérites.

14. Les ouvrages de vulgarisation qui expliquent le texte même des évangiles, ou en commentent le contenu historique et doctrinal, sont tellement multipliés que la lecture et l'intelligence du texte évangélique lui-même sont devenus possibles à tous. Pour d'autres parties du Nouveau Testament, pour les épîtres de saint Paul par exemple, on attend encore un ouvrage qui en rendrait l'étude accessible à tous les fidèles, en mettant à leur portée les indications et explications de tout genre sans lesquelles on ne peut guère en lire avec fruit même les passages les plus faciles. Un guide de ce genre est encore plus nécessaire à qui veut aborder l'étude de l'Apocalypse. Pour la masse des fidèles, la prophétie johannique reste un livre clos, et si la curiosité pousse parfois à l'entr'ouvrir, on s'arrête bientôt, déconcerté par les véritables énigmes que pose presque chaque page du livre au lecteur qui n'a pas une culture et des connaissances toutes spéciales. Cependant les travaux de l'exégèse contemporaine ont contribué à l'intelligence de ce livre mystérieux, plus peut-être que d'aucune autre partie du Nouveau Testament, ainsi qu'ont pu s'en rendre compte les lecteurs du monumental Commentaire publié il y a quelques années par le R. P. Allo. Il reste sans doute des obscurités, même dans l'interprétation d'ensemble du livre, l'explication de bien des passages demeure incertaine. Mais tout de même, on sent que l'exégèse de ce livre n'est plus livrée aux fantaisies de l'imagination, mais qu'elle repose sur une base scientifique solide, et le contenu spirituel de la prophétie se dégage assez nettement de la forêt des symboles pour qu'on en puisse faire son profit. Seulement, le travail du P. Allo n'est accessible qu'à un public possédant déjà de sérieuses connaissances

1. Ces inconvénients sont tellement sentis qu'on a été parfois tenté de les atténuer en supposant certaines transpositions dans le quatrième évangile. Le P. Lagrange fait valoir ainsi les raisons qui permettraient de supposer que l'entretien avec Nicodème, au lieu d'avoir eu lieu à la première Pâque, devrait être transporté à la dernière Pâque, immédiatement avant la Passion, mais, en définitive, il n'estime pas ces motifs suffisants pour justifier la transposition, à laquelle le P. Lebreton est encore plus nettement opposé, en raison de la mention de Nicodème au ch. VII de saint Jean, comme de celui qui était venu de nuit trouver Jésus.

philologiques et historiques. Un autre membre de l'ordre de S. Dominique, le P. Lavergne, a eu l'heureuse idée de tenter pour le grand public une réduction et une adaptation de ce Commentaire. C'était une entreprise difficile, mais, au témoignage même du P. Allo, il l'a réussie au mieux. Il a su faire passer dans son petit volume toute la substance du grand ouvrage qu'il utilisait, en la dégageant de l'immense érudition et des discussions savantes dont elle était enveloppée. Une introduction rapide suffit à caractériser l'Apocalypse, à en indiquer l'origine, l'esprit, à préciser le système d'interprétation qui permet d'en percer le mystère, à donner enfin quelque idée des procédés de composition littéraire si spéciaux employés par saint Jean. Puis vient le texte même de l'Apocalypse, d'après la traduction du P. Allo, avec des notes, dont quelques-unes assez développées, empruntées pour la plupart, dans leur substance, au commentaire de l'éminent Dominicain, devant lequel le P. Lavergne s'est modestement effacé. Sans doute, même avec le P. Lavergne pour guide, l'étude de de l'Apocalypse n'est pas tout à fait facile, il faut un certain travail d'esprit pour ne pas perdre le fil conducteur, et pour dégager l'idée de la complexité des symboles. Mais l'effort nécessaire est réduit au minimum, et il est à souhaiter que cette édition abrégée de l'Apocalypse permette à beaucoup de fidèles de profiter de la forte leçon de confiance qui se dégage de la grande prophétie de saint Jean.

15. L'étude de M. l'abbé Biard sur *les dons du Saint-Esprit* ne rentre que partiellement dans le cadre de cette chronique. Toute la première partie de l'ouvrage est un exposé, un développement et aussi, sur certains points, une critique de la théorie de saint Thomas sur les dons du Saint-Esprit, et ce qu'il y rattache : les charismes, fruits et béatitudes, et par conséquent du domaine de la théologie spéculative. Mais la seconde partie est une enquête approfondie sur les dons, béatitudes, fruits et charismes dans les épîtres de saint Paul, enquête qui a pour but de scruter à fond les bases scripturaires de la synthèse théologique de saint Thomas. M. Biard ne s'est pas contenté de faire l'exégèse des quelques textes pauliniens cités par le Docteur angélique à l'appui de ses thèses, il a relevé tous les passages où l'Apôtre décrit l'organisme surnaturel constitué par l'action de l'Esprit-Saint dans l'âme du fidèle, pour y rattacher les concepts plus

nets et plus précis dans leurs contours auxquels a abouti le travail organisateur de la pensée théologique. Cette enquête amène M. Biard à conclure que l'intime connexion des Dons du Saint-Esprit avec les Béatitudes et les Fruits, qui est un des traits caractéristiques de la théorie thomiste, s'harmonise très bien avec l'enseignement de saint Paul, et d'autre part que la définition des Dons comme *instincts* supérieurs, instincts surnaturels, par laquelle il croit pouvoir lui-même éclairer la pensée de saint Thomas, se dégage nettement de la façon dont saint Paul décrit l'action du Saint-Esprit dans les âmes. Quoi qu'il en soit de ces conclusions, ce qu'il convient surtout de souligner ici, c'est que l'analyse que fait M. Biard des textes des épîtres est un excellent modèle de théologie biblique, et aussi un exemple de la méthode qu'il conviendrait de suivre pour donner aux thèses théologiques une base scripturaire plus assurée. Une étude d'ensemble comme celle qu'a tentée M. Biard a une toute autre portée, on le conçoit, que la simple mention de quelques textes, dont la signification précise n'apparaît nettement que lorsqu'on les replace dans le contexte doctrinal auquel ils appartiennent.

16. *L'Evangile de Pierre*, auquel M. Vaganay consacre une étude comparable (196 pages pour l'introduction, 144 pages pour le texte, la traduction et le commentaire) dans la Collection des *Etudes bibliques*, est un apocryphe qui, jusqu'à la fin du 19e siècle, n'était connu que par de rares allusions des anciens écrivains ecclésiastiques, mais dont quelques fragments ont été découverts en 1886, au cours des fouilles pratiquées dans la nécropole chrétienne d'Akhmim, en Haute-Egypte, sur un parchemin, qui contenait également des morceaux d'un autre apocryphe, l'*Apocalypse de Pierre*. Bien que ce fragment soit court (60 versets), et raconte seulement la fin du procès de Jésus, sa passion et sa résurrection, il fut facilement identifié, car le récit est placé dans la bouche de l'apôtre Pierre. Les critiques se divisèrent à son sujet : les uns, à la suite d'A. Harnack, crurent y reconnaître un témoin d'une tradition évangélique antérieure à la rédaction des Synoptiques, tandis que la plupart, adoptant la position prise par Ch. Zahn, tenaient ce texte pour une compilation assez tardive et sans valeur historique propre. C'est cette dernière opinion qui a prévalu définitivement. Si donc le P. Lagrange a admis un Commentaire de ce fragment évangélique

dans la collection des *Etudes bibliques*, c'est simplement, dit-il, dans la préface de l'ouvrage, parce que, en le comparant avec les quatre évangiles canoniques, on les comprend et on les goûte mieux[1]. Il y a loin en effet de la simplicité de ceux-ci, même lorsqu'ils racontent les miracles les plus étonnants, au romanesque et aux invraisemblances qui caractérisent l'Evangile de Pierre, comme tous les évangiles apocryphes, bien qu'il soit cependant supérieur, à ce point de vue, à la plupart de ces derniers. Et M. Vaganay n'est pas trop sévère, quand il qualifie de « fantasmagorie grotesque » les traits créés par l'imagination de l'auteur dans le récit de la résurrection : « la manière de représenter le Christ sous les traits d'un géant pour symboliser sa majesté souveraine en comparaison des anges ; la façon de faire soutenir le vainqueur de la mort par une escorte céleste, comme s'il avait besoin qu'on le portât ; l'interrogation mystérieuse au sujet de la prédication aux morts et la réponse de la croix ; sans oublier les anachronismes, les détails d'un merveilleux facile, comme la pierre « qui vire », et la situation ridicule des autorités juives, autant de singularités qui accusent très nettement le caractère légendaire de l'ensemble. »

Il n'y a donc pas lieu de chercher dans l'étude des fragments de l'Evangile de Pierre un enrichissement quelconque de la tradition évangélique authentique.

L'intérêt d'une telle étude est ailleurs. Elle nous renseigne sur l'état d'esprit qui régnait en certains milieux chrétiens au commencement du IIe siècle[2]. Dans quel milieu a pris naissance l'évangile de Pierre ? Dès l'origine, il a été tenu pour suspect d'hérésie, et plusieurs critiques en font une production gnostique. M. Vaganay ne croit pas qu'on puisse le rattacher à une secte hérétique déterminée. On y peut sans doute relever des traits de docétisme, mais d'un docétisme naïf, plutôt que systématique,

1. M. Goguel, dans sa recension, très louangeuse, du livre de M. Vaganay, signale, à son point de vue, un autre genre d'intérêt, que le P. Lagrange, dit-il, refuserait sans doute de reconnaître : « L'étude de l'évangile de Pierre apporte sur le développement de la tradition, et sur ce qu'on peut appeler sa plasticité, des indications, qui peuvent être utilisées quand il s'agit d'analyser et d'apprécier l'état de la tradition que l'on trouve dans les évangiles canoniques ».

2. M. Vagany place la rédaction de l'Evangile de Pierre vers 120, car il dépend sûrement de Matthieu et de Marc, probablement aussi des deux autres évangiles canoniques, et, d'autre part, il ne semble pas avoir été connu de S. Ignace, de S. Polycarpe, du Pseudo-Barnabé, ni sans doute de S. Justin, quoique ce dernier point soit moins sûr.

et il s'y trouve, d'autre part, des traits nettement antidocètes. Il reflète plutôt un christianisme populaire pas très éclairé. « L'auteur semble avoir été un de ces chrétiens du commun, dont la foi n'est pas toujours guidée par une doctrine très ferme. Il devait appartenir à un de ces milieux cosmopolites où les infiltrations de l'hérésie étaient faciles, où, en croyant rester dans l'orthodoxie, on s'abandonnait à des spéculations moins conformes, et même contraires, à l'enseignement traditionnel. » Cet apocryphe aide ainsi à comprendre les formes variées et même les déformations de la pensée chrétienne dans le vulgaire au cours des premiers siècles, déformations dues pour une part à un souci apologétique très marqué dans l'Evangile de Pierre qui est par suite « un témoin important de l'apologétique populaire en ces temps reculés ».

Toutes les divergences de l'Evangile de Pierre avec les évangiles canoniques, additions, suppressions, transformations, peuvent en effet s'expliquer, d'après M. Vaganay, sans qu'il soit besoin de supposer l'utilisation d'une tradition historique indépendante, par le but apologétique de l'auteur. Plusieurs de ces remaniements ne visent qu'à rehausser la figure du Christ, à faire ressortir le caractère divin de sa personne. D'autres tendent à réfuter les objections possibles des Juifs contre la réalité de la résurrection de Jésus. D'autres, en particulier, le rôle prédominant attribué à Hérode dans le procès de Jésus, où Pilate n'a plus qu'une action très effacée, révèlent la préoccupation de rejeter sur les Juifs toute la responsabilité de la mort du Sauveur. Enfin quelques traits, par exemple diverses particularités chronologiques, pourraient s'expliquer par le désir de justifier certaines coutumes liturgiques locales. Inutile donc de chercher dans l'Evangile de Pierre des traces de sources anciennes : « Si l'on met à part les emprunts faits aux évangiles, les enjolivures de fantaisie et les finesses apologétiques cousues de fil blanc, il n'y a plus rien. »

Un texte aussi dépourvu de valeur historique, méritait-il donc une étude aussi approfondie que celle de M. Vaganay ? En fait, l'introduction qui précède et le commentaire qui accompagnent le texte de l'Evangile de Pierre présentent un intérêt beaucoup plus étendu, beaucoup plus général que ce texte lui-même. M. Vaganay y touche en passant, avec une richesse d'information et une sûreté de jugement qu'on doit admirer, beaucoup de pro-

blèmes qui intéressent l'histoire et la littérature du christianisme primitif. Et tout cela exposé avec un art et une vie, qui rendent non seulement facile, mais agréable, la lecture de ce gros livre, bourré d'érudition, et qui, par son sujet, semblerait ne devoir s'adresser qu'aux spécialistes. L. VENARD.

Chronique de Liturgie[1]

3° Il ne faut pas demander à un cérémonial d'expliquer les rites dont il est chargé de prescrire la régulière observance ; il doit se restreindre au rôle, plus modeste en lui-même, d'indiquer comment ils doivent s'accomplir avec ensemble et solennité. Par là, il procure la gloire de Dieu et contribue à l'édification des fidèles. *Les Fonctions Pontificales selon le rit romain*, par L. Le Vavasseur et J. Haegy arrivent à leur quatrième édition revue par le P. L. Stercky, 2 vol. in-12. Paris 1932, XII-455 et 448 p.[2] L'histoire de cet ouvrage est intéressante parce qu'elle est liée à l'unification liturgique établie en France vers 1860. En publiant à cette époque son *Cérémonial selon le rit romain*, le P. Le Vavasseur avait d'abord ajouté les Fonctions pontificales en un appendice de cent vingt pages. En 1865, il les publia à part en deux volumes sous le titre consacré *Les Fonctions Pontificales*, qu'il dédia au cardinal Desprez, archevêque de Toulouse. Le livre fut approuvé par un bref de Pie IX du 21 novembre 1867, et en 1882 par Léon XIII qui félicita l'auteur de travailler ainsi « à donner plus d'unité au corps ecclésiastique ». En 1903, le P. Haegy fit une troisième édition dont le félicita Pie X en 1910. Professeur de liturgie et Maître des Cérémonies au Séminaire Français à Rome, l'auteur avait la facilité de suivre « l'exécution des cérémonies pontificales dans les Basiliques et principales églises de la Ville éternelle, — de soumettre ses doutes aux Liturgistes et aux Cérémoniaires les plus compétents, — de connaître à coup sûr et d'étudier à loisir le rit et les usages cérémoniels romains ». Il put ainsi réaliser son dessein de faire prévaloir ceux-ci partout, pour assurer l'unité et la majesté du culte divin. La quatrième édition, préparée par lui, est publiée par le P. Stercky, en conformité avec les dispositions du nouveau Code de droit canonique et les nombreux et importants décrets de la Sacrée

1. Cf. R. A., juin 193
2. Lethielleux, éditeur.

Congrégation des Rites parus en ces vingt-cinq dernières années. Il a, dit-il lui-même, religieusement respecté la méthode de Le Vavasseur « de citer à chaque phrase, souvent à chaque membre de phrase, l'autorité où il puisait ces assertions », sachant que pour lui, « la citation des sources était une affaire de conscience, qu'elle est à un ouvrage d'érudition ce que le contrôle est à l'argent : un gage et un signe de loyauté ». Les références les plus fréquentes renvoient au *Ceremoniale episcoporum*, aux *Decreta authentica S. R. C.*, au *Codex juris canonici*, aux Rubriques de la messe, à divers auteurs, Baldeschi, Martinucci, etc.

Après avoir défini les Fonctions pontificales, « les fonctions saintes qui, d'après les lois liturgiques, exigent les insignes pontificaux, c'est-à-dire la crosse et la mitre », il les étudie en sept parties : I. Notions et règles générales ; II. Des offices pontificaux ; III. Fonctions spéciales à chacun des ministres ; IV. Des offices pontificaux particuliers à certains jours de l'année ; V. De l'administration des sacrements par un évêque ; VI. De quelques fonctions particulières ; VII. De la messe basse de l'évêque. Dans deux appendices, il est traité des Prélats inférieurs, des Vicaires et préfets apostoliques. Une table analytique permet de trouver très vite les renseignements que l'on désire. Rien ne laisse à désirer pour l'exactitude et la disposition typographique. Le Cérémonial de la Consécration des églises et des autels, de la bénédiction d'une première pierre, de la bénédiction des cimetières et des cloches ; le Cérémonial de la Consécration des Evêques ; le Cérémonial des Ordinations forment encore trois volumes à part.

4° Il y a une trentaine d'années, D. Cabrol a publié un livre : *Introduction aux études liturgiques*, qui a rendu de très grands services aux chercheurs, parce qu'il leur indiquait les principales sources des études liturgiques. Cet ouvrage est épuisé ; au lieu de le refaire, l'auteur a donné dans le même genre *Les Livres de la liturgie latine*, Paris, in-12, 1930, 165 p., trente-huitième volume paru de la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*[1]. Cet opuscule contient en abrégé l'histoire de la formation de nos livres d'église, missel, bréviaire, rituel. On étonne beaucoup de personnes quand on leur dit que ce que nous appelons missel n'existait pas avant le xe ou même le xiie siècle : « Le missel est un livre composite qui n'est devenu ce qu'il est qu'à la suite

1. Bloud et Gay.

d'une lente évolution, et qui, en réalité, n'est que la collection d'un certain nombre de recueils qui, à l'origine, en étaient séparés, comme ils le sont encore de nos jours. » L'évêque avait le sacramentaire qui ne contenait que les formules qu'il devait prononcer, le diacre chantait l'évangile dans le recueil appelé évangéliaire, le sous-diacre lisait l'épître dans le lectionnaire, le chantre se servait de l'antiphonaire. Peu à peu, surtout quand les messes basses devinrent plus nombreuses, que le prêtre fut obligé de réciter seul toutes les formules, il fallut les mettre dans un livre unique, le missel. Longtemps, le pontifical et le rituel n'existèrent pas, les bénédictions se faisaient à la messe, les formules étaient partie intégrante du missel.

Les prières, collectes, secrètes, postcommunions, etc., d'abord improvisées, se fixèrent à partir du IVe siècle environ ; plus tard les hymnes s'introduisirent dans les recueils ; peu à peu l'Eglise, qui avait conservé le calendrier des païens, se fit le sien par l'anniversaire de ses martyrs. C'est l'origine du martyrologe. Rome qui, en dix siècles, a composé sa liturgie, reçoit ensuite du dehors les dévotions nouvelles : « La plupart des grandes fêtes postérieures au IXe siècle, les fêtes du Saint-Sacrement, de la Trinité, de l'Immaculée-Conception, du Sacré-Cœur, et combien d'autres, lui sont venues de contrées étrangères et n'ont pas toujours été accueillies sans quelque résistance. » (p. 71). L'Eglise des Gaules joue un rôle très important dans cette pénétration de la liturgie latine par des éléments venus de tous côtés, si bien que tous les livres romains du moyen âge sont plus ou moins imprégnés d'usages francs. En quelques pages très claires et très documentées, Dom Cabrol a résumé l'histoire de cette évolution. L'ouvrage se termine par un chapitre très intéressant, *L'art dans les livres liturgiques*. « L'habileté, le talent qu'ont déployés dans cette œuvre les enlumineurs, les graveurs, les relieurs et plus tard les imprimeurs est une des pages les plus riches de l'histoire de l'art au moyen âge et à la Renaissance. A certaines époques, sous les Mérovingiens et les Carolingiens par exemple, presque les seuls témoins de l'art, ce sont les manuscrits liturgiques. » Une table glossaire rend les recherches faciles.

5° Dans *L'Ancienne Liturgie gallicane, son origine et sa formation en Provence*, aux Ve et VIe siècles, gr. in-8, Paris, 1929, 117 p., le P. J.-B. Thibaut, A. A., recherche les origines loin-

taines de cette liturgie qu'il faut plutôt appeler franque que gallicane, pour éviter de la confondre avec les liturgies gallicanes des XVIIe et XVIIIe siècles et qui, à partir du VIIIe siècle, a tant donné à la liturgie romaine. L'auteur commence par critiquer les trois opinions émises jusqu'ici sur ces origines : 1° La liturgie franque viendrait d'Asie, d'où elle aurait été introduite à Lyon au IIe siècle par saint Irénée et saint Pothin pour rayonner en Espagne, à Milan, en Irlande et en Grande-Bretagne. Mais cette liturgie, que nous connaissons par saint Germain de Paris († 576), est trop avancée pour remonter au IIe siècle, son développement correspond au moins au IVe siècle, il est en progrès sur celui des *Constitutions apostoliques*. 2° Mgr Duchesne pense que le foyer, d'où rayonnèrent les liturgies de Gaule et d'Espagne, est Milan qui eut pendant près de vingt ans (355-374) un évêque cappadocien Auxence. Mais la situation prééminente du siège de Milan dans le domaine des relations ecclésiastiques occidentales, incontestable au IVe siècle, a cessé trop tôt ; elle n'existait plus à la fin du Ve et surtout au début du VIe quand la liturgie gallicane s'est répandue dans tout l'Occident. 3° D'autres, comme D. Cagin, D. Cabrol, etc., considérant que, dans les liturgies orientales, il existe une grande pauvreté de formules, une messe toujours la même, deux tout au plus, tandis que dans la liturgie romaine l'eucologie est extrêmement variable, en concluent que les liturgies franques, qui ont aussi un grand nombre de formules, se rattachent à la romaine. Mais, « comment ne pas tenir compte de la grande variété de textes liturgiques que l'on rencontre dans les diverses Eglises orientales, à commencer par les liturgies syriaques dont le nombre atteint la soixantaine? » (p. 18). De plus, la différence est grande entre le style des oraisons gallicanes et des oraisons romaines : « Celles-ci sont courtes, d'un dessein à peu près uniforme, enfin d'un style simple et clair. Dans les oraisons gallicanes, on trouve beaucoup plus de complications, le style est recherché, orné, imagé, les développements abondants. » (Duchesne, p. 18).

Avant d'exposer son propre système, le P. Thibaud fait la description de la messe gallicane, d'après saint Germain de Paris ; une particularité intéressante est celle du chant du *Benedictus* après le *Kyrie* : « Après la victoire providentielle de Tolbiac, au jour illustre de Noël de l'an de grâce 496, la prophétie de Za-

charie parut, aux yeux des catholiques gallo-romains, s'être réalisée une fois de plus à la lettre dans la personne du valeureux chef des Francs, et le cantique du salut : *Benedictus Dominus Deus Israel*, devint pour lors l'hymne d'action de grâces et le chant triomphal de toute la Gaule chrétienne. » (p. 31). Le terme *crexit cornu salutis nobis* a vraisemblablement donné lieu à la légende de la « sainte ampoule de Reims ». La *Collectio post prophetiam* fait allusion à Clovis : « Tu nous as suscité *un puissant Sauveur et une race éternelle du Père Céleste* », celle des Francs, qui délivrera la Gaule « d'un inique ennemi », le Goth, en réprouvant « l'erreur mortelle » de l'arianisme.

De cette description, l'auteur conclut que « la messe gallicane accuse dans toute son ordonnance un caractère oriental qui la distingue nettement de la messe romaine » (p. 76). Mais il se refuse à ramener en bloc au même type gallican, les liturgies ambrosienne et visigothique : « La liturgie celtique est, selon toute apparence, la seule qui puisse se ramener directement au type gallican. La visigothique procède à l'origine de la liturgie africaine, amalgamée à l'époque mérovingienne avec celles des Gaules par suite de certaines influences historiques. Quant à la liturgie ambrosienne, elle est d'autant plus opposée au type gallican qu'elle représente encore, le plus fidèlement dans l'économie de son avant-messe, l'ordonnance de la liturgie romaine du IIIe siècle » (*Ibid.*). Sept éléments, susceptibles d'être rapportés à l'époque gallo-romaine, distinguent la messe gallicane de la messe romaine : 1° L'usage de la psalmodie avec prières intercalaires ; 2° La leçon prophétique au premier rang des lectures scripturaires ; 3° Le rôle des prières récitées avant l'Offertoire pour les catéchumènes, les pénitents, les fidèles ; 4° La lecture des diptyques aussitôt après la présentation des oblats sur l'autel ; 5° Le baiser de paix avant le Canon ; 6° La récitation du *Pater* au terme de la prière eucharistique ; 7° La bénédiction solennelle avant la Communion, bénédiction dite épiscopale, fréquemment donnée en Gaule au moyen âge, malgré les protestations des papes et qui subsiste encore dans la messe de mariage. Or, ces particularités se retrouvent dans la liturgie des églises d'Asie, en particulier dans celle d'Ephèse qui eut, avec celles de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie, une notoriété que le pape Jean III (560-573) se plaît à reconnaître. C'est contre ces usages, récemment importés en Gaule, que proteste la lettre du pape Innocent

(mars 416). Si l'on considère que « le développement rationnel et homogène apporté à ces usages s'est produit dans le midi de la Gaule, sous le patronage des évêques d'Arles et grâce à la coopération des grands monastères provençaux de Saint-Victor de Marseille et de Lérins, on inclinera comme nous à reconnaître pour premier introducteur de certains rites orientaux dans la liturgie monastique d'abord, et par suite, dans la liturgie des Eglises gallo-romaines, Jean Cassien de Serta, le législateur de la vie cénobitique dans notre pays » (p. 91). Dans un appendice, en effet, le P. Thibaut prouve que le lieu de naissance de Cassien, ignoré jusqu'ici, est Serta en Gordyène, province située au nord-ouest de la Mésopotamie ; où « l'économie de la liturgie chaldéenne accuse un ordre composite mi-éphésien, mi-hagiopolite ». Le grand moine l'établit dans les monastères fondés par lui à Marseille et à Lérins ; Honorat, Césaire d'Arles, Porçaire, Loup et Germain l'y observèrent et la transplantèrent à Arles et ailleurs ; Loup et Germain l'enseignèrent à saint Patrice, elle passa ainsi en Grande-Bretagne et en Irlande.

Plus tard, les monastères bénédictins s'incorporèrent ceux de l'observance de Cassien et de saint Colomban. Il se produisit alors des combinaisons entre les deux usages, « comme on le voit par les livres gallicans qui remontent à la dernière période du régime mérovingien ». Cette liturgie déjà mélangée disparut sous l'action vigoureuse de Pépin et de Charlemagne : « Cette réforme aurait dû avoir pour résultat l'adoption pure et simple du rite romain alors en vigueur ; elle n'aboutit cependant qu'à l'établissement d'une seconde liturgie franque d'un ordre composite qui devint bientôt, par un singulier retour d'influence, la liturgie même de l'Eglise romaine » (p. 98).

Nous avons été obligé d'abréger, de généraliser et par conséquent de traduire incomplètement la pensée de l'auteur ; il faut lire tout entière cette discussion très nourrie de faits qui apporte une contribution très importante à la connaissance de notre ancienne liturgie franque.

6° *Le Mystère de Noël, les fêtes du cycle liturgique* de Dom Flicoteaux, in-12, Paris 1930, 88 pages, est à la fois une étude sur les textes des trois messes de Noël et une application du mystère à la vie chrétienne ; le titre des chapitres suffit pour faire connaître l'intention de l'auteur de fournir par l'explication de la

liturgie de la fête des sujets de méditation : La naissance de l'Invincible ; Origine et importance de la fête ; L'avènement de Bethléem ; Au ciel et dans la crèche ; Noël fête de la charité chrétienne ; Le mystère du Christ naissant : Les trois naissances du Christ Jésus.

Si, historiquement, il n'est pas certain que la fête du *Natalis Invicti* du culte de Mithra a inspiré le choix du 25 décembre pour Noël ; « tout porte à croire que le choix de l'Église lui fut inspiré par le très légitime désir de transformer et de consacrer à la louange du Sauveur une fête dont le symbolisme paraissait si bien convenir à la naissance de celui qui s'est appelé lui-même « la lumière du monde » (p. 6).

L'auteur parle avec une exquise délicatesse du mystère de cette naissance qui « a fait se joindre et se compénétrer de façon si merveilleuse les choses du temps et de l'éternité » (p. 9). « Notre-Dame enveloppe de quelques langes les membres ténus de son petit corps qui semble recevoir au premier instant de son existence, selon l'expression de Tertullien, les prémices de sa sépulture : « *Pannis jam sepulturae involucrum initiatus* »..., le pose de ses mains délicates sur le bois d'une très pauvre crèche, ce qui est pour le Christ l'occasion d'un premier contact avec la dureté de sa croix » (p. 8). — « Noël , c'est bien avant tout la fête de la grande charité de Dieu qui se donne lui-même à nous, en son propre Fils » (p. 10). — « Le Christ ne peut réitérer, quant à lui-même, ce qui s'est effectué à Bethléem... mais il possède, de par sa condition glorieuse, en sa qualité de Seigneur et Chef de l'Eglise, le pouvoir de renouveler, continuer, étendre le mystère de sa naissance dans l'universalité de son corps mystique » (p. 12). Il s'efforce ensuite de faire apprécier la valeur respective des divers offices de la fête, « de les replacer soigneusement dans le cadre auquel ils appartiennent et de les considérer comme autant de pierres précieuses merveilleusement serties dont l'assemblage forme un joyau splendide par la richesse éclatante de ses couleurs et l'harmonieuse variété de ses feux » (p. 17). Tout l'opuscule est d'une lecture très intéressante et très suggestive.

7° C'est encore une méditation des prières que propose le P. Clément Pontneau, S. J., dans *L'Année Liturgique en méditations* ; 2 vol. in-12, Lyon 1932, 453 et 414 p. Le tome I va de

l'Avent au Carême ; le tome II, du Carême jusqu'à Pâques et se termine par un *Mois de saint Joseph ;* quatre autres sont en préparation et pourront s'acquérir séparément. Dans cet ouvrage, fruit de vingt-trois années de direction spirituelle, l'auteur commence par citer, sans toutefois indiquer la référence, un très beau passage de M. Olier sur l'année liturgique : « La succession d'une année à l'autre n'enlève rien à la fraîcheur et à la force des émotions, lorsqu'il nous faut à nouveau commencer le cours du Cycle... Chaque retour des fêtes de Marie nous révèle des aspects inattendus sur ses grandeurs ; et nos saints bien-aimés, lorsqu'ils reviennent nous visiter sur le Cycle, nous semblent plus beaux que jamais. » Il étudie ensuite les principaux textes du Propre du temps entre lesquels il place des considérations sur les saints. Méditations sur l'Immaculée Conception, la Conversion de saint Paul, saint François de Sales, Notre-Dame de Lourdes et le congrès de 1914. Il y est traité du *Règne social de Jésus-Christ,* c'est pour cela qu'il est question au 17 février de la fête du Christ-Roi, célébrée seulement fin octobre ; l'encyclique *Quas primas* est analysée. Il y a des considérations sur les Antiennes O de l'Avent, les Antiennes à la sainte Vierge : *Alma Redemptoris, Ave regina coelorum,* sur la prière *Anima Christi sanctifica me* popularisée par saint Ignace.

Pour le temps du Carême, les méditations sont exclusivement consacrées au Propre du temps : chaque jour le sujet en est emprunté soit à l'introït, soit à l'oraison, soit à l'Epître, soit à l'évangile, sans le souci de montrer l'unité très visible de ces messes. La quatrième semaine est consacrée tout entière à la divinité de Jésus-Christ ; au dimanche de la Passion, la réponse de Jésus : « Qui de vous me convaincra de péché ? » fournit des considérations sur la sainteté sacerdotale ; le lundi, c'est l'agonie de Jésus ; le mardi, la trahison de Judas, etc. Pendant la semaine sainte : lundi, flagellation ; mardi, couronnement d'épines ; mercredi, lavement des pieds avant l'institution de l'Eucharistie, etc. Le volume s'achève par un mois de saint Joseph qui suit le patriarche depuis sa prédestination avant tous les temps jusqu'à la proclamation de son patronage universel.

Tous les chrétiens désireux de se perfectionner trouveront dans cet ouvrage l'aliment de leur piété et les prêtres, le moyen de développer en eux la vie intérieure.

A. Molien,
Prêtre de l'Oratoire.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Les mélanges Dufourcq[1]

Un certain nombre d'amis et d'anciens élèves de M. Albert Dufourcq, professeur d'Histoire du Moyen Age à la Faculté des Lettres de Bordeaux, viennent de lui offrir un volume de *Mélanges*, préfacé par M. Georges Goyau. Après avoir évoqué les souvenirs des anciens étudiants de M. Dufourcq, il montre la grandeur de l'œuvre accomplie déjà par l'éminent professeur de Bordeaux, œuvre qu'on peut résumer dans le titre qu'il a donné à sa grande histoire religieuse : « *l'Avenir du Christianisme* ». Les sept premiers volumes parus traitent de l'histoire de l'Eglise jusqu'au début du XVIe siècle, les suivants sont consacrés aux XVIe et XVIIe siècles, d'autres sont prévus pour le XXe siècle. M. Dufourcq se distingue des historiens qui considèrent le christianisme comme une étape presque parcourue dans l' « évolution » de l'humanité. Son œuvre — écrit M. Goyau — se rattache... à des pensées d'éternité, elle veut maintenir le Christ sur l'horizon des « siècles et des siècles ». Après l'idée directrice, M. Goyau loue la méthode de M. Dufourcq : « L'historien ne se plonge dans la marée des documents et des monographies de détail que pour planer bientôt, en philosophe, au-dessus de cette marée. Toute une philosophie de l'histoire règne sur l'opulente annotation, elle la domine en même temps qu'elle s'en dégage, le philosophe éclaire l'historien, l'historien soutient le philosophe... l'architecture dessinée par M. D..., au point où elle en est parvenue, fait le plus grand honneur à la science catholique dans le domaine particulièrement délicat de l'histoire des idées... »

Seize historiens ont apporté leur collaboration et leurs mémoires, consacrés à des problèmes d'histoire religieuse, embrassent

1. *Les Mélanges Dufourcq*, Paris, 1932 (Plon, éd., 25 fr.).

toute l'histoire de l'Eglise, spécialement de l'Eglise de France, du IIIe au XXe siècle.

M. Maurice Besnier [*Eglises chrétiennes et collèges funéraires*] montre que les études récentes ont vérifié l'hypothèse émise par Mgr Duchesne, contre la théorie soutenue par J.-B. de Rossi, sur l'existence de la propriété ecclésiastique avant l'édit de Milan. Après R. Saleilles et J.-P. Waltzing, M. Melchiore Roberti, dans un mémoire publié en 1927, a insisté sur le fait que les communautés chrétiennes n'ont pas eu besoin de recourir à une fiction juridique pour entrer dans l'Empire, puisqu'elles n'ont pas reconnu son autorité jusqu'au IVe siècle. M. Besnier ne pense pas que l'opposition entre les deux mondes ait été aussi absolue que le soutient M. Roberti ; mais il faut admettre, en définitive, que les églises chrétiennes, comme l'avait indiqué Mgr Duchesne, n'ont pas essayé de passer pour des collèges funéraires et que la propriété ecclésiastique, reconnue juridiquement au IVe s., existait avec une tolérance de fait dès le IIIe.

M. Romain Plandé [*Géographie et monachisme. Sites et importance géographique de quelques abbayes de la région de l'Aude*], en étudiant les principales fondations monastiques du VIIIe au XIVe s., cherche à déterminer leur influence sur les conditions géographiques. Les sites ont toujours été bien choisis, généralement dans des régions aux abondantes ressources naturelles ; très vite l'abbaye est devenue le centre d'une agglomération ; enfin, enrichis par les donations royales et protégés par les immunités, les monastères ont constitué des centres économiques, actifs et florissants, tels que l'abbaye de Lagrasse, une des plus puissantes de la chrétienté au XIIe siècle.

M. Jules Gay [*Les relations franco-germaniques et le rôle de l'archevêque de Reims à la fin du dixième siècle*] combat la thèse, défendue par quelques historiens, de l'existence des nationalités distinctes de chaque côté du Rhin avant l'avènement des Capétiens. Malgré les efforts de l'Eglise pour maintenir l'union entre les royaumes issus du traité de Verdun, c'est le morcellement féodal qui prédomina peu à peu. Adalbéron, archevêque de Reims de 969 à 989, s'efforça de faire régner la paix dans sa province souvent bouleversée et ne chercha pas à la séparer du royaume de France ; s'il fut le principal artisan du changement de dynastie, abandonnant les Carolingiens impuissants pour les

Capétiens, c'était pour rester fidèle au principe de l'élection du souverain par les grands du royaume.

M. J.-J. Juglas [*Yves de Chartres et la question des investitures*] recherche la solution apportée par le célèbre canoniste aux problèmes délicats soulevés par l'influence de la féodalité sur les institutions ecclésiastiques ; il distingua, dans la personne de l'évêque, le successeur des Apôtres et le seigneur féodal, et fut aidé, dans son effort pacificateur, par la situation particulière de l'Eglise de France, qui ne connut pas les scandales et les luttes qui déchirèrent l'Empire.

M. B.-A. Pocquet du Haut-Jussé [*Le second différend entre Boniface VIII et Philippe le Bel : note sur l'une de ses causes*] retrace, dans un mémoire d'un grand intérêt, l'un des éléments du conflit qui opposa les deux souverains : la question bénéficiale. En effet, Boniface VIII accentua la politique inaugurée par ses prédécesseurs en matière de nominations épiscopales. Jusqu'au milieu du xiiie siècle, l'intervention du pape avait été rare et généralement motivée par de graves raisons ; Nicolas III, Martin IV et leurs successeurs imposèrent fréquemment leurs candidats, écartant les élus, mais ce fut Boniface VIII qui étendit de plus en plus cette pratique : au cours d'un pontificat de huit années, il fit en France 23 nominations directes, sans compter 8 transferts d'évêques. Philippe le Bel ne pouvait supporter qu'on tentât de ruiner l'étroite alliance qui existait entre l'Eglise et la Royauté. L'arrestation de Bernard Saisset engagea le conflit ; Boniface répondit par la bulle Ausculta fili du 5 déc. 1301, dans laquelle il déclarait que le pape avait seul le pouvoir de nommer aux bénéfices vacants en curie ou en dehors et que le Roi ne pouvait nommer qu'avec l'approbation pontificale. D'autre part, il convoquait à Rome un concile d'évêques français pour juger la politique de Philippe le Bel. Le Roi s'efforça de grouper autour de lui toutes les classes de la société française ; les protestations rédigées le 10 avril 1302 mirent au premier plan la question des collations. Boniface tenta de justifier son attitude, mais G. de Nogaret, qui dirigeait alors la politique française, engagea la lutte avec lui. Finalement, le pontife se réserva en fait la nomination de tous les prélats français, évêques et abbés, mesure sans portée, puisqu'elle fut révoquée par Benoît XI dès 1304. Boniface VIII, vaincu en apparence dans la lutte, est le prédécesseur

des papes d'Avignon, dans cette tentative pour partager avec les Rois de France le droit de nomination aux bénéfices, ceux-ci l'acceptèrent d'autant plus volontiers qu'ils avaient plus d'influence sur la papauté, rapprochée du royaume de France.

M. Paul Fournier [*Notes tirées des sermons inédits du frère prêcheur Pierre de La Palu, XIVe siècle*]. Un manuscrit de Clermont contient plusieurs sermons, dont trois ont un intérêt particulier : panégyrique pour la fête de saint Louis, sermon pour la fête de saint Dominique, sermon pour la fête de l'Exaltation de la Croix (en vue de la croisade que devait diriger Philippe de Valois).

M. Jean Maubourguet [*Luttes autour d'un évêché à la veille de la réforme*] expose la situation de l'évêché de Sarlat à la fin du xve s., une vacance étant survenue en 1492, les trois candidats du chapitre s'opposèrent à celui du roi et du pape qui ne parvint à triompher des difficultés soulevées par ses adversaires qu'en 1499.

M. l'abbé G. Constant [*Clément VII et le divorce d'Henri VIII*] rétablit, devant les affirmations des historiens anglicans, le rôle véritable de Clément VII qui s'est efforcé d'abord d'empêcher le roi d'Angleterre d'attirer chez lui le procès pendant en cour de Rome, ensuite de temporiser afin d'amener une solution pacifique du conflit. La conduite du souverain l'obligea finalement à lancer contre lui l'excommunication.

M. Louis Passy a étudié : « *L'établissement de la mission de Saint-Lazare dans la ville nouvelle de Rochefort* », à la fin du xviie siècle, et M. Albert Chérel : « *L'antimachiavélisme de Fénelon et la « conversion » du Roi* ».

M. Marcel Marion [*Un épisode de l'histoire de la Terreur en pays basque*] expose les traitements barbares infligés par les révolutionnaires aux habitants de Sare, commune du pays basque, en punition de leur résistance à la Constitution civile du clergé et de leur dévouement à leurs prêtres.

M. Paul Mazin [*Un évêque concordataire : Mgr de Pidoll, évêque du Mans*, 1802-1819]. — Evêque auxiliaire de Trèves en 1794, nommé au Mans en 1802, Mgr de Pidoll se trouva en présence d'une situation difficile qu'il sut régler habilement. Secondé par l'ancien archidiacre Duperrier-Dumourier, chef du clergé réfractaire, en assez bons termes avec le préfet Auvray, il

présida à la réorganisation du clergé de la Sarthe sur les bases établies par le Concordat. De longues et minutieuses enquêtes aboutirent à l'établissement de la liste définitive du clergé, formée en majorité d'anciens insermentés et en minorité de constitutionnels. Fonctionnaire docile, Mgr de Pidoll ne proteste même pas contre les persécutions infligées par l'Empereur au Pape ; en 1814, il n'hésite pas à accueillir favorablement les Bourbons et à maudire Bonaparte.

Enfin, quatre autres mémoires ont pour auteurs :

M. Emile Grandjean : *Un martyr pour la foi : le bienheureux Théophile Vénard.*

M. Louis Villat : *Notes sur le développement des études relatives à l'histoire religieuse de la Corse.*

M. R. Canat : *Quelques surprises de la Palestine.*

M. R. Cuzacq : *De l'évolution du thème de la Vierge dans l'art bayonnais du Moyen Age.*

Ajoutons qu'une bibliographie des travaux de M. Albert Dufourcq complète ce recueil, vraiment digne, par la valeur des études qu'il renferme, du maître auquel il a été destiné.

R. R.

II. — L'homme moderne

M. Fortunat Strowski, professeur à la Sorbonne et membre de l'Institut fait, dans un Essai remarquable, le procès de l'*Homme moderne.*

Les hommes d'aujourd'hui, écrit-il en résumé, sont malheureux parce qu'ils vivent dans *l'inquiétude* qui est sans doute l'état propre de l'homme selon Pascal, mais que notre temps rend beaucoup plus pénible encore. Cela vient de ce que nous vivons dans une Révolution qui progresse et s'accomplit pour ainsi dire à notre insu, révolution qui n'est pas seulement un changement politique et social, mais un bouleversement des rapports de l'homme avec la nature.

Les richesses du globe terrestre ont été inventoriées, les contrées autrefois les plus inaccessibles sont en passe de devenir, par suite de leurs richesses, les centres de la civilisation de demain ; la nature semble n'avoir plus de secrets.

1. Fortunat Strowski, *L'homme moderne*, un vol. in-12, Bernard Grasset, éditeur, Paris 1931.

Entre la nature et l'homme, la civilisation a créé la machine. Mais la machine d'autrefois qui suppléait à l'insuffisance des forces humaines ne remplaçait pas complètement la force musculaire, elle ne faisait que l'aider. La machine moderne, elle, n'a aucun besoin du secours des muscles de l'homme. L'électricité, par exemple, une fois l'installation achevée demande seulement quelques ingénieurs pour la contrôler et un très petit nombre d'ouvriers pour la manier. Aussi la machine-muscle étant plus coûteuse, se voit peu à peu condamnée à disparaître.

Un des premiers effets de la machine moderne a été de donner aux hommes en même temps qu'une puissance illimitée, la vitesse, et cette vitesse change la figure du monde. L'homme d'autrefois vivait dans l'immobilité, l'homme moderne a besoin, pour reconquérir la sensation de repos, d'une vitesse de plus en plus grande qui supprime les cahots et les secousses. Aussi la vitesse change-t-elle les perspectives, toute une esthétique nouvelle est en formation.

L'homme moderne est enchaîné à la civilisation présente, toute la terre devient industrielle, l'agriculture même tend à s'industrialiser. L'âge moderne sur qui pèse la loi de l'usine en sera-t-il l'esclave ? Tel est le problème. Les hommes obéissent présentement à la loi de l'usine et non à celle de la nature ; cette civilisation industrielle créée une morale et une esthétique. Faut-il y voir le dernier terme du progrès ? M. Strowski ne le pense pas.

Et, en effet, comme toutes les organisations humaines ont leur principe qui les fait vivre, et meurent par la corruption de son principe, la civilisation industrielle touche à la corruption de son principe qui consiste à améliorer le sort de l'homme et non à enregistrer à son profit tout ce qui accroît la productivité de la machine. Alors que cette productivité devait avoir l'homme pour but, pour augmenter son bien-être et procurer sa sécurité, l'usine en est arrivée à ne travailler que pour s'agrandir. Il lui a fallu trouver des consommateurs de plus en plus nombreux. Or, non seulement elle a produit en trop grande abondance, mais elle a apporté en trop grand nombre des objets inutiles et dangereux. Et, pour produire davantage encore, elle a organisé le travail en série, en imposant aux hommes des besognes et des méthodes inhumaines.

il y a surproduction d'objets dont le prix de revient dépasse la capacité d'achat du consommateur ; de là ce paradoxe : des hommes souffrent de la faim, du froid, de mille privations, devant des montagnes de blé, de tissus, de charbon, d'automobiles, sans compter des milliers de choses inutiles.

Cette surproduction automatique, indéfinie est destructive. Elle oblige à l'inaction des machines qui ont coûté très cher, des bâtiments qui n'ont pas coûté moins cher, des stocks qu'on avait préparé pour travailler sans à-coups.

La civilisation industrielle doit donc être corrigée par quelque chose et elle a en elle-même son remède. La machine moderne n'ayant pas besoin de la fatigue du muscle n'asservit pas l'homme ; l'électricité qui lui fournit la force est faite pour le travail individuel ; de même tous les moteurs modernes ; d'où l'on peut augurer un temps plus heureux où l'homme pourra s'affranchir de l'esclavage industriel par l'emploi de la machine individuelle et peu dispendieuse.

Mais parallèlement à l'affranchissement de la servitude de l'usine industrielle, il y a une éducation nécessaire pour l'homme moderne dont l'agitation atteint dans ses forces vives la vie intellectuelle et morale. La radio, le cinéma, en multipliant de façon désordonnée les informations de tout genre rendent impossible l'attention soutenue de l'esprit. Il est nécessaire d'apprendre à l'homme moderne à discipliner ses impressions.

Pour se dispenser de l'effort, l'homme moderne se croit un malade et toute une littérature qui étale le morbide, le malsain, les tares, le porte à rester dans cette erreur. L'obsession freudienne, dans le monde actuel, écrit M. Strowski, est à la fois une conséquence et une cause de troubles. Ses suggestions ne sont plus arrêtées par la pudeur, par la fierté, par le bon sens, par le sentiment de la claire responsabilité. Voilà ce qui donne à l'homme moderne le tremblement, l'hésitation, la stupeur.

De plus, l'homme moderne doute de sa personnalité, le bergsonisme lui a donné l'impression du provisoire qui va à l'encontre du besoin de repos et de grandeur dans l'immortalité et mine en lui la force et le courage de vivre. Le relativisme scientifique a conduit beaucoup de nos contemporains à croire que les lois scientifiques avaient perdu leur force et que l'intelligence humaine ne pouvait plus compter que sur le hasard pour découvrir la vérité.

Comment donc l'homme moderne parviendra-t-il à se *libérer* ? En apprenant à distinguer l'important de l'accessoire, en reprenant l'étude de sa vraie nature et en cherchant les véritables lois de sa vie.

« Un humanisme universel, élargissement de l'humanisme antique, écrit M. Strowski, de l'humanisme de la Renaissance et de notre humanisme classique, enveloppera la vie moderne comme un chaud vêtement, et le mènera comme une lumière dans le vrai chemin de l'universel affranchissement. »

Et l'éminent professeur montre que la grande épreuve de l'humanité cessera d'être la conquête du pain à la sueur du front pour être la conquête de la paix par l'effort de la conscience.

« Selon la promesse de l'Evangile, les hommes n'auront plus à filer ni à tisser pour être vêtus comme le lys, ou comme Salomon dans toute sa splendeur. La machine moderne en supportera seule la peine et l'ennui. Et la faiblesse humaine qui est tout de même essentielle, se fera sentir non dans les muscles, mais dans l'âme ; le travail humain avec l'épreuve éternelle entreront dans l'ordre spirituel... »

Le genre humain, dit M. Strowski en terminant, est toujours dans l'épreuve. L'épreuve matérielle touchant à sa fin, il peut entrevoir le commencement de l'autre épreuve. Dix justes ne suffiront pas pour sauver la cité. La cité devra tout entière mériter son salut. Si elle refuse, si elle ne sait pas voir le prix et les conditions de la vitalité et de l'allégresse, elle ira à la mort, ou plutôt elle reviendra aux épreuves basses et matériellement cruelles. »

L'essai de M. Strowski, par sa haute valeur, a sa place dans toute bibliothèque sérieuse. GEORGES DELAGNEAU.

III. — Livres du jour[1]

Un article humoristique résumait ainsi l'Andromaque de Racine : Oreste aime Harmione qui aime Pyrrhus qui aime Andromaque, qui ne l'aime pas. De même, à le juger prosaïquement, le nouveau roman où M. Maurois n'est qu'une succession d'amours trompés. Madame trompe Monsieur qui d'abord en souffre, puis le supporte avec indulgence, et finit par se consoler auprès d'une dactylo. Et ce n'est rien encore ; cela recommence à la deuxième

1. André MAUROIS, *Le Cercle de famille*, roman. Grasset, 1932.

génération : Denise Herpain, qui s'est d'abord révoltée contre la frivolité de sa mère, tente à son tour l'aventure d'un flirt très pudique, puis, pendant plus de deux cents pages, se donne avec la même sincérité successive à quatre ou cinq amants (il est bien difficile d'en établir le compte exact) sans prétendre abandonner pour autant son « légitime époux », dont elle sait que, lui aussi, « doit avoir des maîtresses ».

A la vérité, ce livre est plus et mieux que cette série — bien longue et parfois fatigante — d'intrigues et d'aventures amoureuses. Le caractère de Denise s'y détache dans un âpre relief, au milieu de nombreux autres personnages fort prestement composés. Denise est une victime qui se révolte et s'affranchit. Par une intuition précoce, elle découvre la conduite indigne de sa mère, et le mensonge qui se cache au cœur de l'apparent « cercle de famille ». Toute sa vie sera empoisonnée par ce premier souvenir d'enfance ; âme ardente, elle se révolte contre l'injustice de ce monde où elle a été élevée, et rien ne peut déloger de son cœur la rancune amère qu'elle nourrit contre celle qui aurait dû l'aimer, et qu'elle ne peut que haïr.

Il faut qu'elle échappe à l'hypocrisie de cette vie provinciale. Il faut qu'elle s'affranchisse, dans la vérité. Premiers essais de vie libre, au lycée de Rouen, qui, pour n'être pas d'une dévote, sont d'une âme loyale et d'une sincérité généreuse. Et de cette loyauté, de cette sincérité, à vrai dire, elle ne se départira jamais ; mais la belle Denise est tellement « le portrait de sa mère » ! Une fatalité voluptueuse pèse sur cette chair plus faible que l'esprit n'est prompt ; elle y cède, sans le vouloir, et la faute où elle a été engagée malgré elle lui paraît à la fois abominable et inévitable ! Ainsi dans l'Hippolyte couronné, Phèdre ne commet l'inceste que par la volonté invincible de la divinité. La même Némésis poursuit Denise, qui se surprend à recommencer dans sa propre vie les actes qu'elle n'a jamais pardonnés à sa mère : elle aussi trahit son mari ; elle aussi abandonne ses enfants. Alors, à quoi bon se cambrer dans cette attitude de haine farouche d'autonomie superbe qui a provoqué au début de si beaux sursauts de noble indignation, sans lui permettre de demeurer fidèle et chaste ? Aussi, dans les dernières pages du livre, Denise abdique et, dans le salon de Pont-de-l'Eure où elle retrouve sa mère remariée, sa sœur (qui a recueilli le premier flirt de Denise), le cercle de famille se reforme...

On devine avec quelle aisance le talent psychologique de M. Maurois se meut parmi les tonalités contradictoires qui composent ce caractère paradoxal ; touches délicates, évocations plus que traits bien définis et longues analyses ; mais n'est-ce pas là un des aspects les plus séduisants de l'art de M. Maurois, et qui se manifeste ici avec une extraordinaire maîtrise, surtout dans la première partie du livre ?

La même aisance se retrouve dans la peinture que l'auteur nous fait de la société contemporaine. « Comme l'on pense, rien des singularités de notre temps n'échappe à l'analyse d'André Maurois. L'histoire de Denise Herpain lui permet d'étudier des groupes sociaux très différents. Voici d'abord une petite ville de province, ses habitants soumis à leurs rites et à leurs conventions, ses industries qui ont leur loi, ses rares libertés qui font vite scandale. Puis, voici le Paris intellectuel, les étudiants, la rive gauche, les réunions des jeunes où hommes et femmes discutent avec intransigeance sur les problèmes du jour. Et voici, enfin, la vie mondaine, les visites, les dîners, les conversations absurdes où tous les sujets sont traités en trois phrases, les commentaires superficiels sur le bolchévisme, l'Allemagne, la paix, l'élection de Versailles, que M. André Maurois a rapportées avec une indulgence enjouée et satirique. » (*Revue des Deux-Mondes.*)

Mais tout le talent de M. Maurois ne saurait nous faire oublier que cette longue série d'aventures amoureuses s'inspire d'un dilettantisme, parfois même d'un cynisme amoral que nous ne pouvons partager, ni que certaines lignes ou demi-pages sont encore bien voluptueuses. Nous ne pouvons pas plus accepter la thèse de l'hérédité fatale, par laquelle M. Maurois semble bien expliquer sinon justifier tous les écarts de conduite de Denise et de son entourage ; et c'est par un abus regrettable que cette thèse prétend s'autoriser d'une texte de nos livres saints :

« ...Car je suis le Seigneur votre Dieu, le Dieu fort et jaloux, qui venge l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et jusqu'à la quatrième génération... « (*Exode*, XX, 5.)

Enfin, une fois de plus, on nous présente le catholicisme sous son aspect le plus irritant : l'hypocrisie de pratiquants qui concilient certains gestes religieux avec une conduite condamnable ; ceci n'apprend rien à personne, et nous aimons mieux les pages plus pénétrantes où M. Maurois essaie de faire jaillir du cœur

encore sincère et ardent de Denise une crise religieuse qui pourrait la sauver ; on voudrait voir là comme une tentative, pour l'écrivain lui-même, d'échapper au dilettantisme, l'ébauche d'une inquiétude. Mais cette interprétation est trop favorable : pour l'auteur de *Climats*, une crise religieuse n'est qu'une manifestation parmi tant d'autres du tempérament fatal que nous portons en nous. Dans la vie troublée de Denise Herpain, elle n'est qu'un moment d'émoi, alors qu'elle eût pu marquer le point de départ d'une orientation nouvelle dans l'âpre conquête de l'Amour total qu'elle recherche à son insu.

Selon qu'on donne la préférence au mérite littéraire ou à la vérité morale, on distribue à M. Maurois la louange ou la critique ; du point de vue catholique, c'est la vérité morale qui l'emporte, et force nous est de conclure que le « Cercle de famille » est, dans l'ensemble, un livre troublant, dont on ne peut recommander la lecture.

L. E.

PETITE CORRESPONDANCE

I. LIVRES POUR LES MALADES

Q. *Comme complément à la liste publiée en mai, on nous demande s'il n'existe pas un livre destiné spécialement aux Prêtres malades?*

R. Ce livre existe :

« Aux Prêtres qui souffrent. — Consolations et Conseils », par le chan. M. Nouvellon, Directeur au Grand Séminaire de Blois. (Procure Générale, rue de Mézières : 10 fr.)

Livre précieux, comblant une lacune. Honoré d'une lettre du Cardinal Gasparri.

II. MIRACLE ET SAINTETE

(Consultation canonique)

Q. *Dans un article récent de la* Vie Catholique (4 juin 1932), *intitulé* Miracles et Sainteté, *et relatif aux procès de béatification, on affirme deux choses : 1° Dans ces procès, les miracles ne prouvent rien sans la sainteté de la vie ; 2° L'Eglise ordonne à tous ceux qui auraient quelque témoignage à apporter contre les vertus du candidat à la sainteté, de déclarer ce qu'ils savent, alors même qu'ils n'auraient pas été invités à déposer. — Ces deux points sont-ils exacts?*

R. Parfaitement exacts.

1° C'est l'enseignement unanime des canonistes que, dans les procès de béatification, les miracles à eux seuls ne suffisent pas à prouver la sainteté. Ceux qui en douteraient encore, même après les citations si probantes de M. Gautier, dans ledit article, n'ont qu'à ouvrir Ferraris, *Prompta bibliotheca*, au mot Cultus Sanctorum, n. 240. « Tam ad beatificationem quam ad canonizationem duo copulative requiruntur, scilicet excellentia virtutum in gradu heroico, et miracula, ita ut nec excellentia virtutum sine miraculis, *nec miracula sine virtutibus sufficiant* ». Schmalzgrueber, au livre III, tit. 45, n. 9[1] ; n'importe quel commentateur (Fagnan, Pirhing, Wernz, etc.) des chap. *Venerabilis* (lib. II, tit. 20, c. 52) et *Audivimus* (lib. III, tit 45, c. 1) ; Benoit XIV,

1. « *Quod miracula sola non sufficiant, certum est apud omnes*, quia ista vel his similia prodigia aliquando faciunt etiam mali et peccatores... » ; et il renvoie à Fagnan, Pirhing, Petra, etc.

lib. I, cap. 27, n. 5-7 ; lib. II, c. 54, n. 8-10; lib. III, cap. 42, n. 11 ; lib. IV, part. 1, cap. 5, n. 1 à 6. C'est surtout dans le dernier chapitre, plus encore même que dans celui cité par M. Gautier, que le Maître traite la question ex professo.

Benoit XIV y prouve longuement la *nécessité des miracles* dans les causes de béatification, et aussi l'*insuffisance des miracles* sans la preuve de la sainteté. « De necessitate tum *virtutum*, aut martyrii, tum miraculorum in causis Beatificationis et Canonizationis *nulla rationabilis dubitatio esse potest* » (n. 4). Il réfute alors (n. 5) deux catégories d'opposants : ceux qui semblent admettre qu'une béatification pourrait être décrétée sans qu'il y ait eu la preuve de miracles accomplis après la mort, et aussi *ceux qui s'imaginent que la preuve de miracles accomplis après la mort suffit, sans la preuve des vertus*, à faire béatifier un serviteur de Dieu. « Si sermo ad alios transferatur *qui pondus canonizationis in solis miraculis* POST OBITUM *patratis constituere videntur*, seclusa etiam probatione virtutum ant martyrii, respondetur... ». Et sa réponse est que le Souverain Pontife ne se prononce pas sur la vérité des miracles avant de s'être prononcé au préalable sur l'héroïcité des vertus. « Ad sententiam super veris miraculis a Romano Pontifice non proceditur, *nisi praecesserit approbatio virtutum* aut martyrii, veluti saepe dictum est »[1].

Dans une bulle de canonisation citée par Ferraris (loc. cit.), INNOCENT III s'exprime ainsi : « Quidam coruscant miraculis, quorum tamen vita merito reprobatur... ; ob id, nec opera sufficiunt sola, *nec signa; sed cum illis praecedentibus* ista succedant, verum nobis praebent indicium sanctitatis ». C'est ce que diront aussi HONORIUS III (Décrétales, lib. II, tit. 20, c. 52) et GRÉGOIRE IX, dans la bulle de canonisation de saint Antoine de Padoue : « Ad hoc ut sanctus habeatur apud homines in Ecclesia militante, duo sunt necessaria : virtus morum et veritas signorum ; merita videlicet et miracula, ut haec et illa sibi ad invicem contestentur, cum nec merita sine miraculis, *nec miracula sine meritis* plene sufficiant ad perhibendum inter homines testimonium sanctitatis ».

Il est donc absolument certain que, dans les procès de béatification, « les miracles ne prouvent rien sans la sainteté de la vie ».

2° Le second point n'est pas moins certain. *Tous* les fidèles qui auraient quelque renseignement de nature à faire douter de la sainteté du serviteur de Dieu *sont obligés de le faire connaître à l'Eglise*. « In pro-

1. Un auteur cité par Benoit XIV (n. 5) dit que l'Eglise pourrait *exceptionnellement* canoniser un saint, en raison des miracles obtenus par son intercession « si de ejus virtutibus non haberetur notitia, *quia antiquus est et nullus scripsit ejus gesta* ». Même cela, Benoit XIV ne l'admet pas : « Haec ad summum admitti possunt speculative, *non autem practice et juxta inconcussam Sedis Apostolicae disciplinam* ». Et il cite de nombreux auteurs à l'appui de son opinion (Suarez, Arauxo, Petra, Pignatelli, etc...) « Igitur praecipue ex virtutibus heroicis, concomitanter vero et secundario ex miraculis sumitur efficax testimonium. » (Arauxo : « Ecclesia non sola miracula considerat ad sanctitatem alicujus probandam, sed *proprie* vitam et mores, quibus si miracula *conjungantur*, sunt magnum signum probitatis vitae. » (Suarez, *De Gratia*, proleg. 3, cap. 4, n. 11).

cessibus beatificationis, OMNES Christifideles TENENTUR, *licet non vocati*, ea in Ecclesiae notitiam perferre, quae *contra virtutem* aut miracula servi Dei facere ipsis videantur » (c. 2023). Seul le confesseur est exempté de cette obligation pour les choses apprises en confession (c. 2027, § 2, n. 1).

Quant aux fidèles qui ont eu avec le serviteur de Dieu des *rapports d'intimité*, ou des *relations habituelles*, ils *doivent* TOUS être cités comme témoins par le promoteur de la foi, même s'ils ne sont pas inscrits sur la *notula testium* fournie par le postulateur. « *Tanquam testes vocandi* IN PRIMIS sunt a promotore fidei, etsi a postulatore non inducti, ii OMNES qui cum servo Dei *familiaritatem* vel *consuetudinem* habuerunt » (c. 2024).

ET CE SONT LA DES OBLIGATIONS SUR LESQUELLES L'EGLISE INSISTE !

a) Tout d'abord, elle entre dans les moindres détails pour indiquer aux fidèles la manière de les observer. — Tous ceux dont il est question aux canons 2023 et 2024, dit-elle — c'est-à-dire tous ceux qui ont à communiquer un renseignement de nature à faire douter de la sainteté du serviteur de Dieu (c. 2023), et tous ceux qui ont eu avec lui des rapports d'intimité ou des relations habituelles (c. 2024) — *sont obligés*, à moins qu'ils ne sachent déjà qu'ils sont cités comme témoins, *d'écrire à leur propre Ordinaire:* dans ces lettres, ils lui feront connaître brièvement s'ils ont eu des relations habituelles avec le serviteur de Dieu, et s'ils ont quelque fait particulier à signaler, et lequel. L'Ordinaire aura soin de transmettre ces lettres *au promoteur de la foi*[1] (c. 2025, § 1).

Si ces personnes sont des religieux ou des religieuses, elles cachèteront elles-mêmes leurs lettres, et elles les transmettront directement et immédiatement (donc sans passer par leurs supérieurs) à l'Ordinaire ou *au promoteur de la foi*[2]; ou bien elles les remettront à leur confesseur, lequel aura soin de les transmettre le plus tôt possible à l'Ordinaire ou *au promoteur de la foi*[3] (c. 2025, § 2).

Si ces personnes sont illettrées, elles exposeront ce qu'elles savent à leur curé, et celui-ci en référera à l'Ordinaire ou *au promoteur de la foi*[4] (c. 2025, § 3).

b) Non seulement l'Eglise indique avec précision aux fidèles la manière de remplir leurs obligations, mais *elle veut que l'Ordinaire qui entreprend le procès informatif leur rappelle ces obligations, leur indique la manière de les remplir et veille à leur accomplissement.* « Ordinarius, per publicum edictum in singulis paroeciis, si fieri potest, vulgandum vel alio opportuniore modo..., *praescripta can.* 2023-2025 IN MEMORIAM REVOCET ATQUE URGEAT »[5] (c. 2043, § 1).

1. Pas au postulateur de la cause, évidemment.
2. Même remarque.
3. Même remarque.
4. Même remarque. C'est le promoteur de la foi qui doit centraliser tous ces renseignements et toutes ces lettres.
5. Cette prescription ne date que de 1917. Et c'est ce qui explique sans doute que, se référant à la discipline antérieure, les Ordinaires ne s'y soient pas toujours conformés. Elle n'en est pas moins obligatoire, et à l'occasion la Congrégation des Rites le rappellerait.

c) Enfin un dernier canon du Code de droit canonique déclare que « le procès informatif de l'Ordinaire ne peut pas être clos avant que le *promoteur de la foi* n'ait examiné toutes les lettres qui lui ont été envoyées par application du canon 2025, et n'ait constaté que les personnes dont il est question dans les canons 2023 à 2025 ont été examinées » (c. 2051).

Comme on le voit, toutes les précautions sont prises par l'Eglise pour éviter les béatifications de surprise, et nous n'avons pas à craindre de les voir décrétées sous je ne sais quelle poussée populaire plus ou moins raisonnée, ou même provoquée. Jamais en ces matières, quoi qu'en disent nos adversaires[1], l'Eglise, en s'appuyant sur les seuls miracles, n'appliquera l'axiome *Vox populi, vox Dei*, si une enquête très sérieuse a révélé un de ces obstacles péremptoires dont parle le Code (c. 2038, § 1), et si l'héroïcité de toutes et de chacune des vertus (c. 2104) n'a pas été prouvée avec la plus grande rigueur[2].

F. Cimetier,
Professeur de Droit Canonique
aux Facultés catholiques de Lyon.

1. Félix Sartiaux, *Comment on fait un saint*, article paru dans « Europe », *Chronique des idées* (éditions Rieder), juin 1930 ; P. Lefeuvre, *Courte histoire des Reliques*, éditions Rieder, 1932, p. 210-211.

2. Benoit XIV : « In causis confessorum, quando disputatur dubium de virtutibus, non est permissum illius resolutionem suspendere, ut interim de miraculis decernatur, atque ut unico contextu utrumque dubium resolvatur. » (lib. I, cap. 27, n. 5) « Antequam transitus fiat ad dubium de miraculis, absolutum et terminatum esse debet dubium de virtutibus tum theologicis, tum cardinalibus » (lib. II, cap. 54, n. 8).

REVUE DES REVUES

Ami du Clergé. — 21 avril 1932. — *L'Eglise de France et la troisième République d'après l'ouvrage du P. Lecanuet.* Suite dans le numéro du 9 juin.

Revue des Sciences religieuses. — Avril 1932. — Jean Rivière, *Le dogme de la Rédemption chez saint Anselme.* — Paul Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin. Gratuité du surnaturel.*

Recherches de Science religieuse. — Deuxième numéro de 1932 (avril). — Guy de Broglie, *Réponse à une attaque.* L'auteur se justifie des critiques que M. Joseph Vialatoux a faites à ses articles publiés dans la même revue en 1928-1929 sous le titre *Science politique et doctrine chrétienne.* — Joseph Lecler, *L'argument de deux glaives* (suite). Critique et déclin (xive-xvie siècle). — Léopold Malevez, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry.* Suite dans le numéro de juin.

— Juin 1932. — Joseph Lecler, *L'argument des deux glaives.* Suite et fin. « Nous aurions pu intituler ce modeste travail : naissance, vie et mort d'un argument scripturaire. L'argument des deux glaives, en effet, était inconnu dans l'antiquité chrétienne et les théologiens modernes qui pourtant le connaissent n'ont aucune envie de l'utiliser. »

Adhémar d'Alès, *Saint Fulgence de Ruspe : Commonitorium de Spiritu sancto.* — Irénée Hausherr, *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'Incarnation : Isaac de Ninive* (viie *siècle*). — Antoine Malvy, *Extrême-Onction et imposition des mains.* Le vieux geste de l'imposition des mains, qui avait disparu de nos rituels, reprendra dans le sacrement des malades la place qui lui appartenait de droit dès la plus haute antiquité. Le nouveau rituel a cette rubrique tout à fait explicite : Mox, extensa manu dextera super caput infirmi, dicit : In nomine Patris...

Bulletin de littérature ecclésiastique. — Mars-avril 1931. — Fernand Bousquet, *L'accueil de Toulouse et du midi languedocien à la Réforme.* — F. Cavallera, *Le concile de Trente sur la pénitence et l'extrême-onction.* Suite et à suivre.

Nouvelle revue théologique. — Avril 1932. — Louis Rousseau, *La vocation scientifique de saint Albert le Grand.* — J. Creusen, *L'onanisme conjugal.* II. *La malice intrinsèque.* « S'il est vrai qu'il [l'onanisme conjugal] est incompatible avec la loi naturelle de l'espèce, en contradiction avec elle, il s'oppose à une volonté divine portant sur un ordre essentiel dans la nature humaine, plus encore que l'appropriation des biens matériels. Dès lors la volonté dont il est l'objet est gravement coupable, même si d'un acte isolé ne résulte pas un mal temporel

grave. » — Pierre Charles, *L'activité missionnaire protestante.* Le modernisme et le rationalisme ont pénétré dans les missions. — J. Maréchal, *La stigmatisée de Konnersreuth.* Analyse de quelques ouvrages récents sur Thérèse Neumann.

— Mai 1932. — J. Roche, *Essai sur la psychologie des Apôtres.* — J. Creusen, *L'onanisme conjugal.* III. Coopération licite ou illicite. — C. Vromant, *Le privilège de la foi au canon* 1127. Etude canonique du cas dit paulinien.

— Juin. — Yves de Montcheuil, *Une philosophie du devoir.* Analyse et discussion d'un livre de M. Le Senne. — L. Honoré, *La chasteté.* Essai de théologie pastorale : du point de vue moral, du point de vue ascétique, du point de vue catéchétique.

Gregorianum. — Janvier-mars 1932. — H. van Laak, *Saint Robert Bellarmin, cardinal, docteur de l'Eglise universelle.* Suite. En latin. — J. Madoz, *Le canon de Vincent de Lérins.* « Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus traditum est. » En espagnol. — R. Marino, *La réviviscence des mérites dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin.* En italien. — B. Jansen, *La nature et la place de Dieu dans la philosophie de Platon.* En allemand.

Ephémérides theologicae Lovanienses. — Mars-avril 1932. — A. Janssens, *De valore soteriologico resurrectionis Christi.* — J. Bittremieux, *L'institution des sacrements d'après Alexandre de Halès.* — O. Lottin, *La nature de la conscience morale, les premières spéculations au moyen âge.* — J. de Becker, *De recta canonis* 1098 *Codicis juris canonici interpretatione.* Il s'agit de la présence du propre curé ou de son délégué pour la validité du mariage.

Zeitschrift für katholische Theologie. — Deuxième numéro de 1932. — Note sur le P. Grisar mort le 25 février à l'âge de 87 ans. — L. Hertling, *La profession des clercs et l'origine des trois vœux.* Etude de patristique sur le moyen âge. — J. Hoh, *La pénitence dans Clément d'Alexandrie.* — H. Weisweiler, *La doctrine de la pénitence dans les écrits de Simon de Tournai.* — H. Rahner, *Le saule (salix) considéré comme symbole de chasteté dans l'antiquité païenne et le christianisme.*

Journal of theological studies. — Avril 1932. — Note détaillée sur feu Robert Hatch Kennet. — R. H. Connolly, O. S. B., *Etude sur les rapports entre la Didaché et l'épître de Barnabé.*

BIBLIOGRAPHIE

VARIÉTÉS

Georges Goyau. **L'épanouissement social du Credo.** Un vol. 20 fr. Desclée, éditeur. Paris, 1931.

Avec son grand talent et son immense érudition, M. Georges Goyau dans l'*Epanouissement social du Credo* présente quelques aspects du catholicisme. C'est tout d'abord la doctrine sociale exposée par Bossuet, Lamennais, Ozanam, Georges Fonsegrive, le comte de Mun, qui rappelèrent à leurs contemporains la fécondité de l'Evangile, la bienfaisante lumière qu'il apporte pour l'épanouissement individuel et social de l'âme humaine.

Ce sont ensuite les transformations par le Credo de quelques âmes d'élite, une Mère Véronique, une Mère de Lamourous; le travail profond d'une apôtre de l'Eucharistie, Mlle Tamisier, des émules de saint Vincent de Paul: Dom Bosco, Cottolengo; l'activité toute récente du regretté P. Delbrel recruteur de prêtres, de Paul Lerolle législateur social, de Léon Harmel apôtre dans son usine et modèle des patrons; l'enseignement religieux et social du cardinal Ferrari, de Mgr Julien.

Comment ne pas garder confiance en l'avenir quand, à la suite de M. Goyau, nous constatons le progrès du catholicisme au siècle dernier. On lira les pages où l'éminent historien compare les jubilés de 1825 et de 1925, l'indifférence à laquelle se heurtait Léon XII et l'accueil des appels de Pie XI par l'univers chrétien: le progrès et l'approfondissement de la notion de catholicité ont porté leurs fruits.

Un magnifique chapitre sur Pie XI et le règne social du Christ clôt ce livre. Au début de son Pontificat S. S. Pie XI a mis au premier rang de ses soucis la paix du monde, et le retour de tous les non catholiques à l'Eglise romaine. Le grand pape n'oublie pas de rappeler à notre temps les principes de la vie sociale et chrétienne, il dénonce les périls menaçants, le pacifisme sentimental et confus, l'étroit et dur nationalisme. Récemment encore exposant l'inflexibilité de la loi conjugale, il proclame le caractère transcendant des lois fondamentales des foyers, des nations, de la société.

« Ainsi, conclut M. Goyau, qui donc osait dire, il y a un demi-siècle, que notre Credo était mort? Les ambitions qu'il affiche et qu'il justifie, sous un Léon XIII et sous un Pie XI, et la compassion agissante — compassion vraiment divine — qu'elles témoignent à l'humanité souffrante, assurent à ce Credo, lumineusement commenté par le Pape de

Rerum Novarum, un caractère de modernité qui n'est qu'un reflet temporaire de son resplendissement éternel. »

G. D.

Georges Goyau. **Missions et Missionnaires.** Un vol., 12 fr. Bloud et Gay, éditeurs. Paris, 1931.

Dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses* que publie la librairie Bloud, M. Georges Goyau donne sous le titre *Missions et Missionnaires* un ouvrage hors pair. Ce n'est ni une histoire des missions, ni une galerie de portraits de missionnaires, ici l'éminent historien décrit la marche de l'idée misionnaire des origines chrétiennes au pontificat de Pie XI.

L'idée missionnaire est déjà dans l'œuvre de saint Paul; l'universalisme catholique est compris par les premières générations chrétiennes et nous pouvons voir ces idées familières à saint Augustin, saint Jean-Chrysostome, mises en œuvre par un saint Martin de Tours et un saint Germain d'Auxerre.

Durant le haut-moyen âge la Papauté organise la conquête spirituelle, les moines irlandais évangélisent le continent, saint Grégoire le Grand organise l'apostolat en Angleterre; plus tard le monachisme bénédictin viendra consolider les institutions missionnaires. Dans la seconde partie du moyen âge, le Saint-Siège tourne ses regards vers l'Asie et l'Afrique. Les Dominicains et les Franciscains étudient les langues et les sciences en vue de l'Apostolat.

Avec la découverte de terres nouvelles ce sont les nouveaux champs d'action. Le Portugal et l'Espagne se préoccupent de la conversion des peuples sauvages. Ces découvertes coïncident avec la fondation d'un nouvel institut dont l'une des fins est l'activité missionnaire: les Jésuites. Des heurts inévitables devaient se produire entre missionnaires et colonisateurs. Saint Pie V définit alors la véritable colonisation chrétienne et préconise l'éducation de clergés indigènes, la formation religieuse de catéchistes. Grégoire XV crée un organisme colonisateur, la Propagande, et sous Urbain VIII le collège de la Propagande est fondé. Vers le même temps se constitue à Paris une société des Missions étrangères.

L'irréligion du dix-huitième siècle, les guerres, les révolutions devaient arrêter l'activité missionnaire. Elle reprendra au dix-neuvième siècle, qui aura la gloire d'avoir magnifiquement travaillé à l'organisation et à l'entretien des missions. M. Goyau dans des chapitres pleins d'idées et de faits retrace les efforts accomplis par Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII et Pie X.

Pendant la grande guerre, Benoît XV affirme le caractère supra-national des missions. Enfin, Pie XI, après avoir concentré à Rome pour leur donner une nouvelle impulsion toutes les institutions missionnaires, fait appel aux vocations missionnaires, dirige le recrutement indigène et par une vigilance fiévreusement conquérante a créé depuis dix ans près d'un tiers des vicariats apostoliques dans les missions actuellement existantes.

De cette étude de l'idée missionnaire, complément indispensable des manuels d'histoire de l'Eglise, M. Georges Goyau a fait un volume d'une lecture attachante et d'un puissant intérêt.

G. D.

DOGME

E. Neveut, C. M. **Des conditions de la plus grande valeur de nos actes méritoires.** 23 pages. Tiré à part du Divus Thomas. 1931.

Sous un titre unique, E. Neveut répond à deux questions assez diverses et d'inégale difficulté.

Première question, la plus discutée, la plus difficile : comment s'augmente en l'âme du juste la grâce sanctifiante, la vertu de charité, et du même coup le droit à la béatitude essentielle, à la jouissance de Dieu ? Dieu ?

Deuxième question : comment s'accroît le droit à la béatitude accidentelle, constituée par la jouissance de biens créés ?

Impossible en quelques mots de résumer la réponse, qui pour le premier point surtout, vise à suivre une voie moyenne (— celle de saint Thomas, dit évidemment l'auteur —) entre Suarez et saint François de Sales d'une part, et de l'autre quelques thomistes d'un extrémisme désespérant. Sans qu'il les nomme, il serait assez facile de les reconnaître dans des auteurs d'articles de revues assez récentes.

V. L.

LITURGIE

Ordo divini officii recitandi juxta calendarium ecclesiae universalis 1933. Turin, Marietti, 3 lires.

Se recommande tout spécialement aux rédacteurs des ordos diocésains. Il leur sera d'une très grande utilité. Consulter les pages 7 à 10 d'une façon plus spéciale.

V. L.

HISTOIRE

H. Chéramy, P. S. S. **Les Catacombes romaines.** Collection « Les Pélerinages ». 210 p. Prix : 10 fr. E. Flammarion, Paris.

Pour explorer le dédale des catacombes romaines, on ne saurait trouver de guide mieux informé et plus sûr que M. Chéramy. Un long séjour dans la Ville Eternelle lui a permis de contrôler tout ce que ses prédécesseurs en archéologie chrétienne de Bosio à Marucchi, lui avaient appris. Sa science n'est point livresque ; il a vu ; bien plus, il a suivi lui-même de près les fouilles opérées récemment à Saint-Sébastien - hors les murs. En 210 pages toutes simples et cependant riches de documentation, sans pédantisme, en un style élégant et clair, il nous donne les résultats certains de ses longues études et de ses recherches personnelles. Quel bienfaisant pèlerinage on fait à sa suite, à travers les sépultures de Saint-Pierre et de Saint-Paul, les cimetières *ad catacumbas*, de Priscille, de Domitille, de saint Callixte, de Prétextat, de la voie Lavicane, de Sainte-Agnès ! Toute l'histoire des origines de la communauté chrétienne de Rome, des persécutions sanglantes, de la succession

des papes, sort de la ville souterraine et apparaît au grand jour. Et en même temps que l'on donne sa confiance à l'historien, on sent sa foi toute ravivée au contact des héroïques martyrs, dont les inscriptions, les graffites, les fresques, les sculptures nous font connaître des noms, la foi, l'invincible espérance et la charité qui donne tout. Livre bienfaisant, auquel on doit souhaiter le plus légitime succès.

BIOGRAPHIES

MGR UGO MIONI. **La Mère des Missions d'Afrique. La Comtesse Marie-Thérèse Ledochowska.** Traduit et adapté de l'italien. In-8, 1932, pag. VIII-232. Prix : 10 fr. Marietti, Turin.

Biographie, par l'un de ceux qui sur la fin de sa vie furent ses collaborateurs, de la comtesse Ledochowska. 1863-1922. Nièce à la mode de Bretagne qui est aussi la mode de Pologne de feu le Cardinal Ledochowski, sœur du général actuel des Jésuites, elle fut tour à tour chanoinesse séculière en Autriche, dame d'honneur toujours en Autriche de la grande duchesse de Toscane, se laissa gagner par le Cardinal Lavigerie à la cause anti-esclavagiste, fonda l'Echo d'Afrique et la Sodalité de Saint-Pierre Claver, mit sa plume comme sa vie au service des Missions d'Afrique, mourut à Rome au centre de son œuvre, en odeur de sainteté, et continue à faire parler d'elle par les faveurs surnaturelles dues à son intercession.

V. L.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

SUR LA GRACE SACRAMENTELLE

PREMIERE PARTIE

La grace sacramentelle en général

« *Haurietis aquas in gaudio de fontibus Salvatoris.* » « Vous puiserez avec joie aux sources du Sauveur[1]. »

La prédication catholique applique volontiers ces paroles d'Isaïe aux sacrements de la loi nouvelle. Elles leur conviennent, en effet, fort bien. Ne sont-ils pas comparables à des sources, à celles des montagnes surtout ? Ils en ont la merveilleuse abondance, et comme elles font couler leurs eaux sans les épuiser jamais, eux aussi sont intarissables et répandent copieusement sur le genre humain les flots sans cesse renaissants de la grâce divine. Ils en ont de même la vertu médicinale : si pour chasser du corps les maladies chroniques rien n'est plus efficace que de se plonger en ces torrents ou d'en boire les ondes salutaires, rien n'est plus capable non plus de délivrer les âmes des maux invétérés, qui les affaiblissent, que ces fontaines sacrées ouvertes à tous par la libéralité du Sauveur. Ils en ont pareillement la variété. On ne va point au hasard demander à n'importe quelle station sa guérison, mais on choisit la plus propre à faire cesser l'infirmité dont on souffre. Les diverses affections spirituelles ont aussi leurs remèdes appropriés. S'il en est de généraux, comme la prière et la mortification, on trouve à côté d'eux de véritables spécifiques bien faits pour répondre aux désirs du malade, comme la confirmation, qui combat sa pusillanimité, la confession

1. *Isaïe*, XII, 3.

fréquente, antidote des péchés d'habitude ; l'extrême-onction, toute indiquée pour remonter la confiance abattue du mourant.

Ces quelques traits de ressemblance, discernables à première vue, donnent à penser qu'entre les sacrements et ces sources bienfaisantes, il en est d'autres qui sont cachés. A coup sûr, l'analogie doit s'étendre au delà de ce qu'en révèle un simple coup d'œil, et la réflexion conduit à croire que de part et d'autre, il existe quelque principe secret de l'efficacité reconnue à ces deux catégories de remèdes. Si les eaux jouissent de propriétés tant appréciées, c'est qu'elles contiennent, mêlés à leur substance, des éléments qu'il appartient à l'analyse de découvrir ; et tout de même les sacrements sont, sans aucun doute, redevables de leur influence à quelque occulte qualité dont est pourvue la grâce qu'ils produisent.

Qualité occulte : voilà de quoi piquer la curiosité. Il n'est point de malade tant soit peu réfléchi qui n'aime à savoir quelles raisons donnent au breuvage qu'il prend sa vertu curative ; qui ne voudrait semblablement en arriver à connaître, autant au moins qu'il se peut, à quoi tient l'action puissante de ces divins médicaments ? Sans doute, sur une pareille question, il ne faut point espérer de parvenir à de complets renseignements, pas plus d'ailleurs que sur ces eaux matérielles elles-mêmes, dont les privilèges resteront toujours plus ou moins une énigme, même pour les savants. Ici et là, il demeurera du mystère. Cette barrière entrevue d'avance a nos investigations ne les empêchera pourtant pas. N'est-ce pas déjà beaucoup que de découvrir quelques mots d'un texte indéchiffrable, mais du plus haut intérêt ? Cherchons donc en la mesure où il nous sera donné de l'atteindre, l'explication de ce pouvoir thérapeutique qui donne tant de prix au sacrement.

Nous sommes ainsi amenés à traiter de la grâce sacramentelle dont nous étudierons successivement l'existence et la nature, pour en examiner ensuite les formes variées.

I. — Existence de la grace sacramentelle

On s'accorde à reconnaître que les divers sacrements produisent chacun une grâce spéciale. Il faut bien qu'il en soit ainsi, car s'ils avaient tous le même effet, il n'y aurait aucune raison

de recourir à l'un plutôt qu'à l'autre et leur pluralité serait d'ailleurs sans raison suffisante.

Cette conclusion déduite de la seule considération de leur nombre semble découler aussi de celle de leur essence.

Que sont-ils, en effet ? des rites aussi variés qu'on peut le souhaiter. A ne les prendre que dans leur fond essentiel, voyez comme ils se ressemblent peu ! Ici, de l'eau répandue ; là, une simple onction ; ailleurs, une bouchée de pain ; puis, comme pour dérouter l'ingéniosité de ceux qui voudraient leur trouver quelque trait commun de ressemblance, des actions sans analogie avec ces éléments matériels, un geste, l'imposition des mains, un contrat, un jugement. Des paroles sont mêlées à ces choses si disparates, dissemblables elles-mêmes de tour et d'expression et qui ne vont qu'à souligner une diversité déjà fort accusée.

Or, ces rites si différents sont les *signes*. Quand, entre les signes, il y a des dissemblances si marquées, on est en droit de penser que les réalités par eux signifiées, quelque communauté qu'elles puissent avoir entre elles, doivent être respectivement empreintes de l'originalité déjà visible en leurs symboles.

L'individualité de la grâce sacramentelle apparaît plus plausible encore si l'on réfléchit que les sacrements n'en sont pas uniquement les signes mais, de plus, les *causes*.

Supposez que ces signes variés, qui sont, en même temps, des causes, n'eussent tous qu'un même effet ? Il ne serait plus vrai de dire : « Les sacrements produisent ce qu'ils signifient », puisqu'alors signifiant le divers, ils produiraient l'identique ; et voilà un axiome théologique contredit, et le Concile de Trente en défaut.

Le seul moyen d'éviter une pareille conclusion, c'est de tenir pour certain que la grâce, effet commun des sacrements qui en produisent la substance , varie, accidentellement avec chacun d'eux et que, suivant le signe employé, elle reçoit quelque modification en rapport avec lui, que ce soit une direction ou une affectation spéciale ou une nuance dont elle se colore ou une énergie spécifique dont elle est douée, — question à approfondir ensuite. Quelque soit l'essence de cette grâce sacramentelle, une chose est indiscutable, c'est qu'elle se diversifie avec chaque sacrement et tous doivent souscrire à cette assertion théologique :

« *Sacramenta specie diversa diversam dant gratiam etiam aeque dispositis*[1] » A chaque sacrement, sa grâce correspondante.

II. — Nature de la grace sacramentelle

§ I. — *La grâce sacramentelle est une participation à la grâce du Christ considérée non seulement quant à sa substance, mais aussi quant au mode particulier qu'elle possède en Lui.*

Il y a donc une particularité qui distingue la grâce propre aux sacrements. Reste à savoir en quoi elle consiste et c'est là le difficile.

Nombre de théologiens raisonnent comme si la grâce sanctifiante était une réalité uniforme et strictement homogène partout où elle se retrouve, incapable de se nuancer. Si donc il existe une grâce diversifiée, comme l'est la sacramentelle, elle ne saurait être sans doute une grâce d'une autre espèce, qui n'est point, mais bien cette même grâce sanctifiante, toujours invariable en soi et n'empruntant rien d'intrinsèque à l'instrument qui la produit, mise cependant en corrélation avec des grâces actuelles, celles-là variées et en rapport avec la fin de chaque sacrement. On dirait une mélodie unique avec des accompagnements qui se succèdent sans se ressembler. La grâce sort donc du canal sacramentel, sans porter en elle aucune modification, mais pourvue d'une exigence à certains secours transitoires préférés à d'autres. Ainsi dans le baptême, en plus de la grâce habituelle, le chrétien reçoit un droit aux secours qui l'aideront à vivre conformément à sa nouvelle condition ; la confirmation lui confère, outre la grâce sanctifiante, un titre à ces secours spéciaux qui le porteront à confesser sa foi, fût-ce au péril de sa vie. L'Eucharistie lui vaut des excitations de charité et de ferveur, comme l'Extrême-Onction ranime son âme en y stimulant l'espérance.

Ces grâces actuelles destinées à la mise en acte des *habitus* infus issus des sacrements sont assurément plus nombreuses et plus intenses que celles qu'exigeraient ces mêmes *habitus* si leur origine était extrasacramentelle. Par suite, les actes vertueux auxquels elles poussent l'emportent eux aussi en fréquence et en vigueur sur les actes qui proviendraient desdits *habitus* par hy-

1. Pesch, *De Sacram.*, n. 135.

pothèse non dérivés des sacrements. Mais entre ces deux catégories, point d'autre différence. Au point de vue qualitatif, elles sont exactement semblables et la confession de la foi chez le confirmé est identique au témoignage du non confirmé comme l'amour eucharistique ne diffère aucunement de l'élan de charité émis sous la motion directe de Dieu et sans rapport avec la communion.

Nous ne partageons pas cet avis. Selon nous, la grâce sacramentelle, c'est bien entendu l'unique grâce, sanctifiante avec une exigence à des grâces actuelles en rapport avec la fin de chaque sacrement[1], mais présentant avec la grâce commune ou ordinaire une légère différence qui tient à la présence en elle d'une perfection accidentelle variable, elle aussi, comme les grâces actuelles en raison du sacrement reçu.

Le fondement de notre opinion se trouve dans la fin des sacrements. Sans doute, nous n'entendons pas celle-ci tout à fait comme les tenants de l'opinion opposée. Tout le monde s'accorde à reconnaître que les sacrements sont destinés à nous faire ressembler au Christ, que leur rôle est de nous permettre d'imiter ses vertus et d'accomplir le conseil de l'apôtre : « *Hoc sentite in vobis quod in Christo Jesu*[2] ». A s'en tenir à cette généralité, point de divergence. Mais n'y a-t-il pas lieu d'apporter des précisions ? Les actes auxquels nous poussent ces signes sacrés sont-ils de tout point pareils à ceux qui sortiraient d'habitus infus en dehors de la voie sacramentelle ? Nous ne le pensons pas.

La fin des sacrements n'est pas l'exercice de la vie surnaturelle, considérée en général telle qu'elle se retrouve nécessairement en toute hypothèse de déification d'une nature intellectuelle quelconque et dans les divers états où passe en particulier la nature humaine ; elle consiste en la pratique de cette forme spéciale de vie surnaturelle qu'on appelle la vie chrétienne.

Or celle-ci présente des opérations caractéristiques, non que tout ce que fait surnaturellement le chrétien soit ainsi marqué de cette estampille, mais il se réalise certainement en sa carrière de ces « effets spéciaux[3] » qui lui valent justement son caractère propre.

1. *Sum. theol.*, III, p. q. 62, art. 2.
2. *Philip.*, II, 5.
3. « *Speciales effectus qui requiruntur in vita christiana* ». *Sum. Theol.*, *loc. cit.*

Quels sont ces effets spéciaux ?

C'est la mort au péché, telle qu'elle convient à un pécheur devenant membre du Christ, ennemi-né du péché, et qui rend elle-même le chrétien, comme son chef, adversaire par vocation du mal ; c'est la confession de la foi, de la manière que doit la faire l'homme devenu, en vertu d'un caractère reçu, le ministre du Christ, ce témoin de la vérité non par rencontre, mais par destination de nature ; c'est l'acte d'amour qui répond à cet amour, naturel chez lui, que le Christ a pour nous ; c'est la réconciliation avec le bon Sauveur en conformité avec le désir tout personnel qu'il en a lui-même ; c'est la mort comme la sienne entre les bras de son Père, en dépit d'un passé qui pourrait être inquiétant ; c'est la vie commune des époux sur le modèle de cette alliance si pure et si animée d'affection où Jésus a mis le meilleur de son cœur ; c'est l'exercice du sacerdoce véritable qui place à certains égards l'homme au-dessus des anges eux-mêmes, sous la direction de cet idéal Pontife, le Verbe incarné[1].

Qui ne voit qu'en ces opérations s'exprime expressément notre qualité de membres vivants du Christ, s'affirme la dépendance spéciale de fonction ou d'état que nous avons de Lui[2]. Qui ne voit aussi que ce sont là des actes qui ont cette propriété d'être comme le reflet et l'ombre des actes correspondants de notre Chef, marqués en quelque sorte de son empreinte personnelle. C'est en les accomplissant que le chrétien devient, pour ainsi dire, un autre Christ, que le Christ vit en lui[3], qu'il est la bonne odeur du Christ[4], portant en lui et répandant autour de lui quelque chose du parfum de ce champ plein de senteur béni par Dieu à plaisir[5].

1. Sicut sapientia quae est donum et sapientia quae est disciplina distinguuntur, quia donum ex connaturalitate et sapore ad res divinas cognoscit, disciplina vero ex discursu circa easdem res divinas, sic suo modo confiteri fidem ex connaturalitate et conjunctione ad Christum per sacramentum confirmationis differt a modo confitendi fidem ex intensione fidei, licet substantialiter sit idem actus. Et similiter nutritio caritatis per conjunctionem cum ipso Christo Domino per manducationem aut nutritio caritatis per actus fervorosos, licet substantialiter sunt idem, tamen in modo differunt, ut datur per Eucharistiam aut sine illa, et sic de reliquis.
Jean de S. Thomas, *Disp. XXIV de Sacramentis*, art. 11.

2. Billuart, *de Sacram.*, Diss. III, art. v, « *ex officio, ratione status, ut membrum vivens Christi* ».

3. « *Vivo jam non ego, vivit vero in me Christus* », *Gal.* II, 20.

4. *II Cor.*, II, 15.

5. *Genèse* XXVII, 27.

Mais alors, si les sacrements nous conduisent à une imitation de Jésus aussi poussée, s'ils nous engagent à des actes vertueux qui rappellent de si près les siens, ne faut-il pas que la grâce qu'ils nous confèrent soit à son tour une représentation fidèle de la sienne ?

Elle l'est assurément.

N'est-elle pas appelée « grâce du Christ » ? Cette appellation semble bien nous montrer que si elle mérite d'être ainsi nommée en raison de son origne, elle a droit aussi à ce nom parce qu'en outre elle est marquée, pour ainsi dire, de son chiffre et reflète certaines caractéristiques de celle qu'il porte en son âme, grâce donc qui comprend, en plus de la substance de l'élément déifique commun à tous les sanctifiés, une participation à la perfection particulière qu'elle possède en lui.

C'est bien une telle grâce que semble nous attribuer l'Ecriture. L'Esprit qui nous est communiqué, elle l'appelle « l'Esprit du Christ[1] » pour nous faire entendre qu'il ne s'agit pas de l'Esprit-Saint tout court, considéré absolument, tel qu'il réside en ceux qui n'ont que le fond de la grâce, mais l'Esprit-Saint tel qu'il est et se comporte en l'âme de Jésus, à qui il donne des traits à part. L'Ecriture encore nous déclare que « nous recevons de la plénitude de Jésus[2] ». Il suffit de connaître ce grand Cœur pour penser qu'il n'arrête pas ses dons à quelque vague communication d'ordre générique, mais étend sa générosité jusqu'à nous associer à ce qui en lui est intime et personnel, si bien qu'il y a communauté en nos vies morales.

Ce qu'insinue l'Ecriture, la considération du plan de la Rédemption le confirme.

Dieu le Père a voulu que soient formée entre Jésus et nous une unité juridique et une unité vitale, la seconde dérivant de la première, celle-ci, fort resserrée, l'autre, qui en provient, étroite également et poussée aussi loin que le permettra la nécessaire distinction des êtres.

Considérons d'abord l'unité juridique de Jésus-Christ avec nous. Elle est singulièrement marquée. Parmi les modes de rédemption que Dieu aurait pu adopter, il a choisi celui qui est le plus honorable pour notre race. Lui qui a coutume de traiter

1. *Rom.* II, 9.
2. *Jean* I, 16.

avec considération ses créatures raisonnables[1]. Il ne l'a jamais fait d'une manière plus accusée que dans l'œuvre de notre relèvement. Il a traité le genre humain comme on fait à un débiteur dont la noble conscience mérite des égards. Un tel homme de cœur, fût-il dans le plus grand embarras, entend faire lui-même honneur à ses dettes et après s'être acquitté lui-même, reconstituer aussi par lui-même son avoir perdu. Il tient à ce que sa fortune recouvrée soit non un don d'autrui, mais son bien propre, vraiment à lui, comme celle qu'il avait jadis, parce qu'il l'aura gagnée à la sueur de son front. Le créancier qui comprend cette grandeur d'âme et reconnaît ce sentiment de la dignité personnelle le laisse faire et, au besoin, lui offre son aide. C'est exactement la conduite que Dieu a tenue envers nous. Rempli d'estime pour notre race qu'il juge capable, malgré sa déchéance, de cette noble attitude, il a décidé que par elle-même elle fournirait la satisfaction réclamée, que par elle-même encore elle recouvrerait sa richesse spirituelle disparue.

Pour cette double tâche, point n'est besoin de notre multitude. Un seul d'entre nous suffit, pourvu qu'en même temps il soit personne divine afin de verser la rançon infinie qui était exigée. C'est pourquoi le Fils de Dieu s'est fait homme.

Après avoir offert par lui la compensation voulue, il faut que le genre humain récupère la grâce et en jouisse comme de son bien propre non certes reçu par pure miséricorde, mais acquis en toute propriété, possédé non à titre précaire, mais désormais fixé en lui. Cet ordre de choses impliquait que son représentant, le Verbe incarné, la lui vaudrait en justice comme le salaire dû à des œuvres personnelles, en un mot, la lui mériterait.

Telle est l'unité juridique du Christ et des hommes, avec les conséquences qu'elle comporte. Jésus apparaît visiblement comme le nouvel Adam, représentant de la race entière, qui opère pour son salut comme l'ancien avait travaillé pour sa perte. Il n'est autre que le genre humain se rachetant et se relevant, et qu'on dirait enclos en la personne de cet Homme Unique qui rassemble en soi tous les autres et agit pour leur compte.

L'unité vitale en corrélation avec cette unité morale doit être elle aussi fortement accusée.

Jésus-Christ nous mérite donc la grâce ; mais quelle grâce ?

1. *Sag.* XII. *Cum magna reverentia disponis nos.*

Assurément celle qui convient à des êtres avantagés comme nous de cette unité morale avec le Sauveur que suppose l'œuvre rédemptrice, une grâce qui souligne et mette en relief la solidarité établie entre nous et notre représentant, une grâce qui lui conserve ce caractère d'Homme Unique qui est le sien et ne nous laisse d'autre rôle que celui d'être comme sa suite et son prolongement mystiques à travers le temps et l'espace, qui mette donc en nous son empreinte et son cachet et frappe notre vie spirituelle à la ressemblance de la sienne ; qui fasse de nous tous ses vivants portraits aussi fidèles que le permet l'essentielle différence que comporte la dualité d'êtres aussi distants que le nôtre et le sien, si bien qu'en considérant notre ensemble on ne voie partout que lui en cette multitude, et qu'en l'ordre vital aussi qu'en l'ordre bien que juridique, il soit l'Homme.

Il est évident qu'une telle grâce doit aller jusqu'à nous assimiler à lui non seulement en la substance du don surnaturel commun à lui et à nous, mais encore quant à la manière dont il le possède ; c'est à cette condition seule que nous pouvons avoir avec lui la ressemblance frappante de notre vie et conduite avec la sienne, à laquelle nous portent les sacrements.

Concluons donc :

Les Sacrements nous donnent une grâce qui comporte communication et de ce qui dans celle du Christ est substantiel et fondamental et en même temps de ce mode spécial dont elle jouit dans l'âme du Christ[1].

Mais aussitôt l'esprit intrigué se demande quel est ce mode existant en propre dans l'âme du Christ et qui se retrouve en participation chez nous ? Force nous est de l'étudier en son lieu

1. *Per sacramenta enim communicamus ei et passioni ac gratiae ejus tanquam membra viventia in Spiritu Christi. Gratia autem Christi Domini in hoc elevatur supra quamcumque gratiam quia potest in omnes effectus possibiles gratiae ut soepe docet Sanctus Thomas. Potest autem hoc non per gratiam alterius speciei ac nostra, sed per* perfectionem et formalitatem ac modum habendi *diversum a nostra. Hic igitur modus et perfectio quae est in Christo secundum plenitudinem ad omnes modos et effectus gratiae, per* Sacramenta derivatur *ad determinatos quosdam modos et perfectiones quibus speciales effectus gratia producit... Habet derivari perfectio quaedam et formalitas qua veluti trahitur gratia membrorum ad participandum de gratia capitis* non solum in ipsa substantia gratiae sed etiam in perfectione *qua potest defectus aliquos peccati perfectius exstinguere et potest in aliquos effectus perfectius operari.*
JEAN DE S. THOMAS, *D. XXIV de Sacramentis*, art. II, n. XX et XXI.

originel si nous voulons avoir quelque idée de ce qu'il devient une fois reçu en nous.

§ II. — *Les habitus que comporte la grâce sacramentelle sont des imitations de la puissance naturelle*

La modalité propre à la grâce du Christ n'est pas malaisée à découvrir. Les vertus qui sont siennes, la grâce qui lui appartient, lui sont dues. Elles sont, en effet, non comme partout ailleurs des dons gratuits, mais l'ornement indispensable d'une humanité assumée par une personne divine. On ne le conçoit pas sans elles, et de même que dès le principe il les possède, à aucun moment il ne peut les perdre. Elles font partie de son tempérament moral, et, en quelque sorte, de sa constitution. A ce point de vue, on ne peut mieux les comparer qu'aux propriétés[1] issues de la substance. Propriété en lui que sa haine du péché ; propriété que son amour de la vérité ; propriétés que sa charité, sa confiance, sa religion envers son Père ; propriété aussi que sa charité pour nous et tout ce qu'elle entraîne, son besoin instinctif et pressé de réconciliation en cas de rupture, son attachement à l'Eglise, organe de sa bonté et assemblée de ceux qu'il aime. Le mode d'être caractéristique de ses vertus, c'est donc celui de la puissance naturelle.

Si telle est bien la qualité qu'elles ont chez lui, elles n'y doivent trouver rien de contradictoire, car les propriétés d'un être ont ce privilège de ne pouvoir s'allier avec rien qui jure avec elles.

Jamais donc le péché mortel — qui en est la négation — n'a place chez lui. Si elles agissent comme des activités reçues de la nature, elles ne connaissent pas non plus ces retards et ces défaillances qui constituent le péché véniel ou même l'imperfection. Par conséquent, en cette âme toujours sainte, aucune suite du mal commis capable d'en entraver l'essor vers le bien. La grâce s'y trouve telle que la lumière dans le soleil, où elle réside comme en son lieu propre, pure et sans mélange d'éléments

1. *Maxima eminentia gratiae Christi non solum intelligitur quantum ad perfectionem intensivam, sed quantum ad modum habendi scilicet quasi* « proprietatem personalem ». JEAN DE S. THOMAS, *de Inc. disp.* art. I, n. 43. — « *Modus gratiae Christi non est aliud quam quod gratia Christi se habeat in eo ut* propria passio et ad modum potentiae naturalis ». ID., *de Sacram.* Disp. XXIV, art. II, n. 21.

contraires, perpétuelle et sans disparition ni extinction possibles, libre d'y répandre avec une souveraine aisance sa splendeur sans que rien n'en puisse empêcher le rayonnement[1].

En conséquence, l'acte vertueux du Christ ressemble fort à l'acte de la puissance naturelle.

Celui-ci est à la fois vigoureux, parce que la puissance naturelle est une force[2] ; renouvelé avec une constance plus suivie que celui de l'*habitus*, parce que cette même activité d'où il sort est stable et bien assise dans son sujet ; réussi du premier coup, car elle n'est pas progressive comme l'*habitus*, mais tout de suite au point où elle doit être[3] ; enfin — et surtout — il est naturel en ce sens qu'il convient tout à fait à son auteur. C'est qu'en effet, chez un tel agent tout est disposé pour le produire : la constitution le demande et semble l'imposer ; qu'il survienne et on ne sera pas surpris ; on l'attend même sitôt que les circonstances extérieures favorables à son apparition se trouvent réunies. Il faut bien qu'il possède ce dernier caractère, puisqu'il émane d'une propriété, c'est-à-dire d'une inclination qui, étant pour sa part l'expression, dans l'ordre accidentel, de l'essence est nécessairement en harmonie avec les autres pareillement dérivées de la même origine et qui, par suite, ne rencontre dans l'être où elle réside rien de capable de lui faire échec au moment où elle va passer à l'action.

Ce parfait naturel est le trait saillant des actes du Sauveur.

Il est en ses discours de ces mots révélateurs qui montrent bien que telle était la note distinctive de ses sentiments et de ses œuvres. Recueillons-en plusieurs, comme au hasard :

« Ma nourriture, dit-Il, c'est de faire la Volonté de Celui qui m'a envoyé[4] » ; c'est équivalemment nous déclarer que l'obéissance aux ordres de son Père lui est instinctive, comme l'est pour nous la faim et la soif, phénomènes naturels.

1. Id., *de Inc.* Disp. X, art. 2, n. 9.
2. *Qualitas disponens ad agendum vel resistendum aut est fortis aut est languida. Si est fortis ut visus in juvene, durities in adamante dicitur potentia.* Goudin, *Logica major* q. V, art. II, § 2.
3. *Cum omnis potentia sit quasi propria passio orta et innata ex principiis naturae, si potentia naturalis sit, habit firmitatem intrinsecam, et cum non paulatim acquiritur sicut habitus, non habet ratione status et imperfectae acquisitionis imperfectam firmitatem, licet possit impediri ex aliquo extrinseco et debilitari.*
Jean de S. Thomas, *Logica II de Qualitate*, Art. III.
4. *Jean* IV, 34.

« Je suis venu dans le monde, dit-il ailleurs, et né sur la terre pour rendre témoignage à la Vérité[1]. » C'est se poser en témoin-né de la vertu révélée, et faire entendre que le besoin de la professer, fût-ce devant les puissants, est un élément de son tempérament moral.

« Comme mon Père m'a aimé, ainsi je vous aime[2]. » Se peut-il un amour plus dicté par la nature, que cette propension irrésistible qui entraîne le Père vers le Fils ? C'est bien là le type et l'idéal de l'affection venue du fond de l'être. Or c'est celle-là même que le Sauveur reproduit en ses relations avec nous. Il nous aime, mais avec un élan de cœur, une allégresse dans le sentiment, une fixité dans l'attachement, qui montrent qu'Il est complètement pris et se sent en vérité fait pour nous.

Aux paroles répondent les œuvres. Voyez-le en sa Passion. Pourquoi cette agonie au moment de remplir sa mission de Rédempteur ? C'est qu'il éprouve pour le péché une aversion incoercible et qu'il s'en voit couvert et comme identifié avec lui, « fait péché[3] » comme le déclare énergiquement son Apôtre ; puis, quand il a surmonté cette absolue répugnance et qu'il a pris la résolution d'expier, voyez quelle soif de tourments, quelle dureté envers soi : il a poursuivi sur Lui-Même son ennemi et s'est détruit pour le détruire, en ayant ainsi raison par une victoire décisive et achevée.

Tirons la conclusion que nous suggère cette vue sur la psychologie de Jésus-Christ : si la grâce que nous donnent les sacrements est une participation de la sienne propre, il faut que les *habitus* produits par eux en nous y soient, toute différence gardée et toute dégradation requise, observée, apparentés à la propriété et qu'en conséquence ce même caractère se révèle en leurs actes, parce que ceux-ci apparaissent normaux chez leur auteur, dont l'âme est disposée favorablement en vue de leur production[4]. Alors, à notre tour, nous serons les ennemis-nés du péché, les témoins d'office de la vérité première, des cœurs qui répondent au Cœur de leur Chef, des imitateurs de sa filiale confiance à sa

1. *Jean* XVIII, 37.
2. Id., XV, 9.
3. *II Cor.*, V, 21.
4. « *Veluti trahitur gratia membrorum ad participandum de gratia capitis... Habendo se per modum potentiae sicut gratia Christi, licet non in illa perfectione qua Christus, sed quasi reductive in illam.* »
Jean de S. Thomas, *loc. cit.*, n. 21.

dernière heure, de sa religion profonde envers son Père et de ses autres vertus. Alors sera pour nous réalisée l'exhortation de Paul : « Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu[1]. » Que les sentiments naturels à Jésus-Christ le soient pour ainsi dire en vous.

§ III. — *Conséquence de ce caractère d'imitation de la puissance naturelle : réduction des « defectus »*

Mais si la grâce des sacrements entre en nous avec cet air de propriété qu'elle tient de son origine, qui ne voit la conséquence ? La propriété est une qualité bien chez elle dans son sujet, qui se trouve comme en famille avec les autres qualités propres elles aussi et n'admet point de leur part discordance à son endroit. C'est une vérité philosophique que les inclinations caractéristiques de l'être ont entre elles une nécessaire harmonie, puisqu'elles ne sont que les divers aspects dans l'ordre de l'accident d'un même et unique principe dans l'ordre de la substance. Dans cet ensemble l'une quelconque d'entre elles est donc un accord avec tout le reste de la collectivité.

De cette vérité, nous tirons la conséquence : s'il arrive qu'une qualité de surcroît est introduite et qu'elle doive prendre sa place dans l'être avec je ne sais quel trait de la propriété, il faut ou bien qu'elle s'adapte aux tendances déjà préexistantes, ou s'il en est dans ce composé qui soient douées d'une certaine plasticité, qu'elle se les ajuste à elle-même.

On voit de suite ce qui va se passer pour la grâce quand elle vient dans l'homme pour y faire figure de puissance naturelle[2]. Ce ne sera point à elle, s'il lui faut se trouver juxtaposée à des éléments défectueux, de se plier à eux, les laissant eux-mêmes intacts, ce qu'elle ne pourrait faire sans cesser d'être elle-même; au contraire, elle ne manquera pas de les ranger à soi, en les améliorant, pour que par cette correction, la nature de son sujet étant redressée, elle puisse jouir de la concorde de toutes les parties harmonisées avec sa propre excellence.

Cette entente, elle la réalisa parfaitement en Adam. Venue en lui, semblable à une propriété de sa nature humaine, elle s'en

1. *Ep. aux Philipp.* II, 5.
2. Nous rappelons que ce terme est synonyme de propriété. Cf. note 3 de la page 11.

soumit aussitôt la partie inférieure et orienta dans son sens ces tendances de la région sensible, instinctivement portées à agir sans se soucier de son empire et qui vont à leur objet sans aucune préoccupation de biens supérieurs. Le don d'intégrité qu'elle versa en elles leur apprit la discipline et leur fit prendre l'attitude d'entière subordination qu'elles étaient tenues de garder envers leur reine et maîtresse.

Chez nous, où descend la grâce sacramentelle qui imite la puissance naturelle, elle doit effectuer un semblable travail de rectification. Ce n'est pas qu'elle soit appelée à faire autant que chez Adam : son pouvoir se trouve limité. Il ne lui est pas donné de faire taire toute contradiction et de réformer de fond en comble le bas étage de sa demeure. L'homme déchu et puis relevé n'est pas admis à revenir ici-bas tout à fait à son état primitif, et le don d'intégrité dont il jouissait en cet heureux temps ne lui est que partiellement rendu.

Ce n'est point parcimonie de la part de la miséricorde divine, mais sagesse. Il importe à l'éducation spirituelle de l'homme relevé qu'il sente expérimentalement le caractère spécial de l'état surnaturel où il est placé.

Dans sa fondation primitive, l'ordre surnaturel était une création ; il portait donc la marque de la perfection qui est comme le cachet et la signature du créateur. Quand un tel artiste entreprend de faire un chef-d'œuvre, il le réussit pleinement. Comme il entendit faire de l'homme en le déifiant une merveille, qui dépassât en excellence tout ce qu'il avait opéré jusque-là, dans le monde visible, il mit entre les divers éléments dont se compose sa personnalité une harmonie achevée, la grâce et la nature y étant en plein accord, celle-ci sans réserve au service de celle-là.

Mais dans l'ordre de la Rédemption, la déification de l'homme prend un tout autre aspect : ce n'est plus qu'une restauration[1]. Aussi ne doit-on point s'attendre à y trouver, en cette vie du moins, cette complète subordination de la nature à la grâce qu'on admirait aux premiers jours ; mais aura-t-on à y constater qu'à côté de la grâce, quelle qu'elle soit, même pourvue de privilèges spéciaux, qui lui sera rendue, il subsiste quelques défectuosités qu'elle n'a pas permission de faire disparaître.

Vous avez visité un monument antique restauré. Quand, après

1. BILLUART, *de Gratia*. Dissert. II, art. 1.

avoir subi de longues années les injures du temps, on entreprend de le remettre en état, on lui refait des parties neuves, auprès desquelles on a soin de laisser quelque reste de sa vétusté comme pour témoigner de sa restauration et la rendre visible à tous les yeux.

Et ce grand œuvre du relèvement de l'humanité, il faut aussi des témoins de sa déchéance. La grâce lui est donc restituée et la voilà qui, de ce chef, reprend un aspect de neuf ; mais elle ne sera pas renouvelée complètement dans toutes ses parties et quel que soit le soin apporté à la refaire en son ensemble, il doit demeurer quelque endroit où ce qu'il y avait en elle, quand elle était dans son péché, d'anormal, subsistera et se laissera voir encore. Ce coin obscur et vieilli, la grâce, même sacramentelle, avec toute l'efficacité particulière dont elle dispose, n'arrivera pas, tant que l'homme reste sur la terre, à le faire disparaître. Les déficiences de notre nature seront par elle réduites et non supprimées, son pouvoir n'allant pas jusque-là ; cependant, elles seront atténuées, au point que la grâce venue en nous du Christ et y apportant quelque souvenir de l'allure dominatrice qu'elle avait chez cet idéal de toute sainteté, n'ait pas tellement à compter avec elles qu'elle ne puisse garder sa prérogative d'imitatrice de la puissance naturelle en accord sinon parfait du moins suffisant avec les activités de l'être où elle réside.

Mais si elle n'a pas à étendre son action en nous aussi profondément qu'en Adam, du moins a-t-elle encore fort à faire.

Il y a en nos âmes tout un quartier psychologique peu brillant et non recommandable de tout point. Si la grâce ne peut le transformer de fond en comble, elle peut du moins le remettre en meilleur état, et cette seule tâche sera pour elle un travail considérable.

Quelle est cette portion de notre cité intérieure à réformer dans la mesure du possible ?

Nous voici amenés à faire l'inventaire de ce composé bizarre qu'est l'homme déchu. A côté de belles parties de sa nature, indestructibles et qui résistent à tous les coups du péché, il y a tout un ensemble, fort loin d'être admirable, ramas trop fourni de défectuosités morales, dont il nous faut prendre connaissance si nous voulons nous rendre compte de l'œuvre d'assainissement qu'est appelée à opérer en nous avant de passer à ses actes la grâce sacramentelle.

Quels sont ces « defectus » ? comme les appelle la théologie. De l'aveu unanime, il est plus facile de savoir ce qu'ils ne sont pas que de savoir ce qu'ils sont.

Sans aucun doute, ils ne sont pas des péchés mortels habituels, ni des habitudes des fautes graves, ni la simple attache que l'on conserverait pour elles volontairement, toutes choses incompatibles dans un même sujet avec la grâce et qui fuient devant elle quand elle entre, alors qu'eux-mêmes peuvent subsister à ses côtés, sauf à lui céder du terrain. Ils ne sont pas non plus des péchés véniels habituels, car la destruction de ces péchés s'effectue par des actes de la grâce, alors que leur réduction se réalise, comme nous le verrons, sans que la grâce ait à agir ; parce que aussi, pour prendre un exemple, on peut concevoir un juste qui, après une bonne confession, serait exempt de toute faute légère et ne laisserait pas de rester gauche, embarrassé, dans la pratique du bien et, quoique très pur, insuffisamment immunisé contre cet empire déprimant qu'exerce sur ses humbles sujets l'autorité publique, qu'il lui faudra cependant regarder en face s'il doit contre elle confesser sa foi.

S'ils ne sont pas ce que nous venons de dire, ils ne peuvent être que des suites, des conséquences fâcheuses des péchés (et par péché, on entend ici l'originel et l'actuel). C'est bien ainsi que les considère S. Thomas d'Aquin « defectus *praeteritorum* peccatorum[1] ».

Mais cette précision mise, nous ne sommes pas encore fort avancés. Qu'entendre par ces « suites » des péchés ?

Seraient-ce les rejetons des tendances vicieuses issues des fautes passées et qui, après rétractation, veulent repousser, comme chacun est à même d'en faire la triste expérience ? On le pourrait croire. Et cependant, ils ne sont pas encore nos « defectus ». Eux aussi, ils ne sont arrêtés que par des actes qui, à force d'être répétés, permettent d'en venir à bout, tandis que nos « defectus » résistent à une attaque de ce genre et ne peuvent être affaiblis que par la maîtrise d'une grâce qui venant en l'âme, en manière de puissance naturelle, en range à elle toutes les parties.

Mais alors, si ce que nous cherchons n'est ni le péché, ni l'habitude du péché, ni ce demi-penchant qui parfois subsiste après

1. *Sum. Theol.* 3 p. q. 62, art. 2.

la conversion, de quoi s'agit-il ? Nous avons l'air de chercher le fin du fin.

Ce qui est sûr, c'est que nos « defectus » sont difficiles à connaître, comme S. Thomas a pris soin de nous en avertir : *Defectus autem peccatorum contra quos sacramenta instituuntur latentes sunt*[1].

Et pourtant, il serait intéressant et utile de les discerner si nous voulons nous former l'idée de cette grâce que nous étudions, qui est en corrélation avec eux.

En voici un heureusement qui nous est signalé par S. Thomas lui-même.

C'est le « reatus[2] », cette situation juridique du pécheur à l'égard de la justice de Dieu. Son péché l'a rendu passible de peine ; il a pu être pardonné : la coulpe effacée, il lui reste pour l'ordinaire une peine temporelle à expier. Voilà bien un « défaut » chez un être voué au bonheur ; défaut dont le péché est l'origine et qui, malheureusement, est caché, car bien des hommes ne se rendent pas compte qu'ils sont de si grands débiteurs de Dieu ; qui, de plus, en raison de l'obscurité dont il est enveloppé, est durable : ignorant son mal, on n'a cure de s'en défaire, et le connût-on, on n'est point pressé de poser les actes expiatoires, mais pénibles, capables d'en délivrer. Aussi subsiste-t-il et la faute est depuis longtemps pardonnée qu'il demeure, atténué si l'on veut, rarement annihilé ; et si jamais il cesse d'exister, ce n'est qu'à la longue, sur le tard ; ainsi, alors que les actes peccamineux ont été passagers et peut-être l'affaire d'un instant, le reatus persévère et adhère avec ténacité au pécheur. Il ne cadre nullement avec une grâce de mort au péché « moritur vitiis » comme l'est celle du baptême qui comporte l'opposition radicale avec lui et s'implante dans l'âme comme une propriété qui ne doit point y trouver d'éléments sans société possible avec elle. Alors, il faut que ce reatus soit éliminé : comment être à la fois ennemi-né du péché et être soumis à une servitude envers lui ? Comment être constitué son adversaire juré et se trouver en même temps tenu à une redevance pénale qui lui revient ? La grâce propre du baptême, comme nous le verrons, résoudra

1. S. Thomas, q. 27, *de Veritate*, art. V, ad 12.
2. *Sum. Theol.*, *Ibid.*: « *Defectus praeteritorum peccatorum in quantum transeunt actu et remanent reatu* ».

ce problème en enlevant le defectus de la peine et tout devoir de la subir.

Le péché est une si mauvaise racine que cette sorte de peine n'est pas la seule à provenir de lui. A côté de celle qui doit être infligée par Dieu, dont l'origine, par conséquent, est extérieure, il en est une autre qui naît automatiquement du dedans. Le désordre de l'acte engendre le désordre dans les puissances qui y ont contribué. A côté de ce « défaut » chronique, dont nous venons de parler, que le pécheur repentant traîne avec lui comme s'il était attaché à sa personne « ossibus haeret », et qu'il fût semblable à ceux que nous allons décrire, tout intérieurs, en voici qui sont en lui, incrustés dans ses facultés. Assurément, nous nous doutions de leur existence, car rien ne fait tort à l'homme comme le mal qu'il a commis. Eux aussi sont cachés, et même au plus profond de notre nature, si bien que si nous voulons les découvrir, c'est plus que jamais l'occasion de nous souvenir de la remarque prudente du Maître : « Latentes sunt ».

Serait-ce une irrévérence envers le Saint Docteur que de lui demander de nous servir de guide, ou d'inspirateur en une investigation qu'il semble déclarer d'avance infructueuse ?

Pourtant, si nous ouvrons son commentaire sur l'Evangile de saint Jean, à ce passage : « Il y avait là couchés un grand nombre de malades, d'aveugles, de boiteux, de paralytiques (*Jean*, v. I), nous y rencontrerons comme une esquisse sur l'ensemble de ces infirmités.

« Quatre choses arrivent à l'homme à la suite de son péché. D'abord, en se soumettant aux passions qui le dominent, il devient débile, *efficitur languidus*... Secondement, la conséquence du triomphe des passions, c'est l'aveuglement de la raison, qui leur a donné son consentement, suivant ces paroles de la Sagesse : « Leur malice les a rendus aveugles » (*Sag.* II, 21) et du Psaume 57. 9. « Le feu de la colère et de la concupiscence est tombé sur eux et ils n'ont plus vu le soleil. »

Troisièmement, l'homme affaibli et aveugle devient inconstant, *instabilis*, en ses œuvres et comme atteint de claudication, *quasi claudus*. Quatrièmement, cet être débile aveugle en la pensée, boiteux en l'action, devient aride et sec dans le sentiment, *aridus*, le suc de la dévotion étant en lui desséché[1] ».

1. *Comm. in Jean*, ch. V, lec. 1.

Nous inspirant de cette sommaire description, ne pourrions-nous en arriver à dépister quelques-uns de ces « defectus » cachés ? S. Thomas viendra derechef à notre aide.

Le péché blesse la nature et laisse[1] des traces déplorables en sa puissance : c'est là qu'ont leur gîte ces « defectus », que nous cherchons et c'est pourquoi leur maintien dans l'âme peut coexister avec la présence en son essence de la grâce[2].

La faculté la plus atteinte est la plus coupable, la volonté : son état est à plaindre. Son penchant inné au bien, qui fait son honneur est affaibli[3]. Parfois elle va jusqu'à ne plus le vouloir et si par rencontre elle le veut encore, ce n'est qu'avec mollesse, et voilà la langueur signalée dans le commentaire cité à l'instant[4]. Que si, le voulant avec cette tiédeur, elle décide de passer à l'exécution et de se mettre enfin à le pratiquer, quelle négligence, quel dégoût de l'action, quelle marche boiteuse en la bonne voie ! c'est la paralysie et la claudication[5]. Si par hasard elle est parvenue à l'accomplir, elle ne reste pas longtemps au sentier de la vertu et l'envie d'en sortir la prend : elle est devenue versatile et sans fermeté en son propos. Mais d'où vient ce prurit de quitter le bien si tôt après l'avoir suivi ? C'est que les influences néfastes ont facilement prise sur elle, c'est que surtout elle n'a même pas besoin d'être provoquée du dehors, d'elle-même sous la poussée de la concupiscence, assouvie une fois, mais mise en goût[6] par cette première faute, elle se porte au fruit défendu, tant est prononcée son affinité pour le péché. Le mal est si grand qu'il gagne l'intelligence cette noble faculté, la plus haute de l'homme à n'en considérer que la nature. Sa lumière est obscurcie, son jugement qui devrait être pour la volonté l'exacte et impérative indication de la conduite à tenir n'est plus

1. « *Vulnerat naturale bonum potentiarum* », in 4 D I q. 1, a. IV, q. 5, ad 3.

2. « *Peccatum per actum potentiarum commissum est; et ideo in ipsis potentiis proeter privationem virtutum alii etiam defectus ex peccato causantur, sed non in essentia animae praeter defectum gratiae; et ideo non oportet quod, si per adventum gratiae ad essentiam animae, macula, quae nihil aliud erat quam gratiae privatio, tollitur, etiam a potentiis omnes alii defectus tollentur.* 4 D. XIV q. II. Art. 1, q. 3, ad 2.

3. « *Ipsa naturalis inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum* ». *Sum. Theol.* 3, q. 85, art. 1.

4. « *Voluntas induratur in bonum et major difficultas bene agendi accrescit. Ibid.*

5. *Magis poterat homo stare per seipsum* (dans l'état d'innocence) *quam nunc possit habens gratiam*, q. 27, *de Veritate*, art. V, ad. 3.

6. *Concupiscentia magis exardescit. Sum. Th.*, *loc. cit.*

que l'expression des caprices de celle-là même qu'elle a pour office de guider. Et voici l'aveuglement[1], de tous les effets le pire, parce qu'il mène à la fosse et au précipice.

Avons-nous jusqu'ici exploré la profondeur du désordre que cause en nous le péché. Point encore, car sûrement il porte plus loin. Il nous faudrait descendre en ces régions obscures, en ces fonds intérieurs, en ces endroits de notre être où le corporel touche le spirituel. Que verrions-nous en ces lieux quasi impénétrables à la lumière humaine, celle de la raison ou de la conscience ?

Signalons ce qu'un second regard nous y fait entrevoir comme au hasard, au risque de présenter à nouveau quelques-uns de ces défauts si bien à demeure en nous.

En cette ombre, j'entrevois donc je ne sais quelle propension à descendre, à se mettre au-dessous de la ligne du devoir comme si la loi de la pesanteur qui régit les corps dominait aussi les âmes ; je découvre un singulier empire du sensible sur le spirituel, si puissant que la volonté ne s'y soustrait pas sans effort quand même il est jugé à une faible valeur ; j'observe à la suite une déplorable facilité à subir l'influence d'autrui, celle du milieu social en particulier et un penchant incroyable à se laisser entraîner par l'exemple humain surtout quand il est mauvais, ou par l'opinion du monde ; et à côté de cette infirmité qui accuse le manque de personnalité, je discerne bizarrement accouplée une inclination marquée à rester ce que l'on est, une difficulté à se dédire et à rompre avec son sens propre, une quasi impossibilité de se détacher de soi, des pensées qu'on affectionne, des projets qu'on roule en son esprit ; je constate aussi une naturelle gaucherie pour le bien qui fait que jusqu'en l'acte vertueux se mêle l'imperfection et qu'il est rare qu'il soit si parfait que l'on n'y trouve rien à redire.

Qu'y a-t-il encore ? Soyons prudents : *defectus latentes sunt.* C'est déjà bien osé de s'être tant avancé !

Ce qui nous rassure, si l'on nous accuse de témérité, c'est que S. Thomas n'est pas sans nous donner lui-même encore de ces defectus intérieurs un exemple qui peut servir de confirmation au bien fondé de nos dires.

Quand il traite des effets de l'Extrême-Onction, il nous en dé-

1. *« Ratio hebetatur praecipue in agendis »*, *loc. cit.*

couvre un, cette infirmité morale que nous aurons à décrire plus longuement en son lieu, dont souffre le mourant, cet abattement qui le paralyse, cette débilité d'âme qui se surajoute à la faiblesse physique et se tient avec elle, résultante d'un ensemble complexe dont les composantes sont mi-parties psychologiques, mi-parties d'ordre organique, dernier écho d'une vie où la volonté s'est trop souvent montrée la servante d'une nature viciée par la faute originelle[1].

Tels sont ces mystérieux « défauts » tirés quelque peu de leur obscurité. Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous pour jeter sur eux un regard d'ensemble et bien fixer à leur sujet nos idées.

Si obscurs qu'ils soient, il est certain qu'ils ne sont pas des vices. Ni l'aveuglement spirituel, conséquence logique des fautes, ni le besoin de changement, ni l'instinctive soumission au principe de moindre action ne sont des vices, non plus que la maladresse ou la lenteur au bien, ou la facilité à subir la force de l'exemple, ou cette habitude si courante de se tenir à mi-côté du spirituel, dans le monde des images et des impressions sensibles et de s'y trouver bien.

Mais ce qui n'est pas moins certain, à charge de ces mêmes « defectus », c'est qu'ils ne s'allient pas du tout avec le caractère de simili-propriété de nos habitus sacramentels. Le juste enclin à céder au prestige du pouvoir ne paraît guère qualifié pour remplir à l'instar du Christ le rôle de témoin-né de la vérité ni de taille à la dire à quiconque, fût-il magistrat ou souverain. Le mourant en proie à l'abattement le plus profond n'est guère porté à cette espérance pleine d'abandon que le Christ en croix lui enseigna. L'époux exposé aux convoitises de la chair n'est pas fort en mesure d'avoir pour son épouse des sentiments dont la hauteur rappelle ceux du Christ pour son Eglise.

Ce qui est sûr encore, c'est que ces mêmes défauts empêcheraient, s'ils n'étaient refoulés, nos actes sacramentaux de posséder la marque qui les distingue, ce quasi naturel, que nous avons signalé en eux et qui consiste en ce qu'ils sont convenables à leur auteur, normaux chez lui, l'expression attendue de sa vie intérieure, la manifestation d'une psychologie où l'on ne trouve plus de répugnance à leur production. De tels actes sup-

1. *Hic defectus nihil aliud est quam quoedam debilitas et ineptitudo quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali. Sum. Theol.* Suppl. q. 30, art. 1 in c.

posent que les défauts qui leur sont opposés ont cessé d'exister dans l'âme qui les produit, ou du moins qu'ils y ont perdu leur influence. Supposé que sous la pression d'une grâce de choix, un chrétien non confirmé et qui, en conséquence, garde au fond du cœur cette sorte de superstition de la loi dont on a tant de peine à se défendre, ose cependant confesser sa foi avec courage : son attitude n'aura pas le naturel désiré : elle sera surprenante, tellement elle est peu en harmonie avec sa disposition courante ; on n'en reviendra pas que ce pusillanime ait montré une si grande force, et lui-même sera surpris d'une énergie si peu en rapport avec son fonds intime.

L'opposition que nous venons de souligner entre ces défauts et la grâce sacramentelle fait deviner quel sera contre eux l'effet de cette activité s'établissant à leurs côtés. Puisque dans l'ordre présent des choses, elle n'a pas licence de les chasser, ils resteront, mais l'ensemble qu'ils forment sera fortement atteint et devra se réduire jusque-là que l'on verra un d'entre eux, comme la peine due au péché, totalement extirpé. Qu'on ne s'étonne pas : un *habitus* qui participe à la propriété n'admet point dans le concert où il entre de trop fortes dissonances avec la note que lui-même vient apporter.

(*A suivre.*) P. Gounin.

L'ÉVANGILE
LIVRE D'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE

Comment le catéchisme est devenu un livre purement abstrait

« Ce n'est pas avec une supériorité de langage et de sagesse que je suis venu vous annoncer le témoignage de Dieu. Car, je n'ai pas jugé devoir connaître autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié ! » Est-ce que beaucoup de ceux à qui incombe la grave et belle mission d'enseigner la religion chrétienne pourraient, dans bien des circonstances actuelles, s'appliquer le mot du grand Apôtre ?

Il est à craindre que beaucoup s'en tiennent trop au seul Catéchisme et ne donnent qu'un enseignement bien dépourvu de vie.

Depuis le XVII[e] siècle, en effet, on a rédigé des résumés dogmatiques qui ont pour point de départ le célèbre *Catéchisme du Concile de Trente*. Les rédacteurs ont suivi un plan inspiré par les Pères du concile : dogme, morale, sacrements. On avait omis d'y faire place à des développements historiques ou évangéliques, parce que l'on supposait l'Evangile connu et, dans tous les cas, commenté par les curés, destinataires réels de ce Catéchisme. La commodité du texte imprimé, la tendance au moindre effort, peut-être, ont abouti très vite à l'emploi exclusif, dans l'exposé de la religion, de la formule sèche, abstraite, scolastique. Cela ne tarda pas à devenir une tradition absolue.

Nous retrouvons la méthode du Catéchisme du Concile de Trente dans celui de saint Pierre Canisius. Et pourtant, il visait à répondre aux catéchismes populaires protestants et il ambitionnait de faire apprendre son texte tel quel aux enfants. Cette brièveté — qui est claire malgré tout — plut tellement que l'on di-

sait couramment en Allemagne « Apprendre son Canisius » pour traduire « Apprendre son catéchisme ».

Même méthode dans le catéchisme de saint Robert Bellarmin, qui parut cinquante ans plus tard et devint le livre classique en Italie. Nous retrouvons plan et méthode dans les catéchismes français qui apparaissent au XVIIe siècle, ceux de Bourdoise, de Bossuet et quelques autres qui préparent les catéchismes de Napoléon et pratiquement les catéchismes contemporains. Car, malgré les nombreuses difficultés que rencontre la rédaction du texte unique pour la France, auquel on travaille depuis la séparation et que tout le monde désire si vivement, il faut reconnaître qu'il y a entre nos divers catéchismes diocésains bien plus de ressemblances que de différences.

Hors de France, les essais modernes de rédaction, même les plus en vue, ont le même plan et la même sécheresse dans la rédaction. Ainsi, le *Catéchisme de Rome*, prescrit par Pie X, ou le tout récent *Catechismus Catholicus* du cardinal Pierre Gasparri, paru en 1930. L'un et l'autre ont la même « manière », le même aspect de « sommaire théologique », dont on peut dire ce que disait des catéchismes français Mgr Girbeau, évêque de Nîmes : « L'enfant en demeure tout étourdi ; il revient rarement de l'impression d'ennui qu'il a rapportée de ses leçons de catéchisme. »

Les maîtres réclament pourtant tous l'emploi de l'Evangile dans l'enseignement religieux

Dans tous ces résumés savants et théologiques, tellement abstraits, il semble qu'on ait oublié la doctrine de saint Paul : « Ne connaître et n'enseigner que Jésus, et Jésus crucifié ! » La pratique a pu devenir mauvaise ; les vrais maîtres n'ont cessé de réclamer contre l'usage ou la paresse. Ils ont toujours vu dans l'Evangile la vraie source de tout l'enseignement chrétien.

« Prêchez l'Evangile », dit bien le maître saint François, nous explique saint François de Sales, dans sa lettre à l'archevêque de Bourges du 6 octobre 1604. « Le grand saint d'Assise l'explique par un ordre à ses Frères : « Prêcher les vertus et les vices, l'enfer et le paradis. Il y a cent fois dans l'Ecriture matière à cela. Il n'en faut pas davantage. »

A vrai dire, dans sa méthode de Catéchisme, l'évêque de Genève lui-même ne parle plus guère pratiquement de l'Evangile.

Il se contente, au paragraphe 7, de dire que l'on entendra, pour finir la séance du catéchisme, l'exhortation ou sermon qui se fera par le prêtre.

En 1783, Fleury prend rang parmi les grands maîtres de la pédagogie catéchistique. Il propose tout simplement le retour à la vieille méthode historique. Elle avait fleuri au VIIe siècle, avec le couvent de Saint-Gall, en Suisse, avec saint Wilfrid, dans le Sussex anglais. On se contentait alors de commenter le symbole et l'Oraison dominicale ; mais on racontait abondamment l'histoire sainte et la vie de Notre-Seigneur. Fleury veut qu'on se remette à ce procédé d'enseignement, abandonné à tort depuis des siècles. Il demande aussi qu'on accompagne le récit d'images saisissantes, afin que les yeux soient pris autant que le cœur.
L'année même où parut son livre, Fleury reçut les approbations de Bossuet qui l'encourage à publier son *Catéchisme historique ;* lui disant qu'il « montre par la suite des faits merveilleux de l'Ancien et du Nouveau Testament, la série des enseignements dogmatiques ».

Lorsqu'il publie, peu après, en 1686, le fameux *Catéchisme de Meaux*, qui devait rencontrer un tel succès, Bossuet fit un texte rigoureusement dogmatique, sans doute ; mais il conseille avec force : « Mêlez aux instructions quelques histoires, *tirées de l'Ecriture*, donnant le moyen d'insinuer agréablement la haute doctrine dans les cœurs. » A son *Petit Catéchisme*, il ajouta même huit pages qui résumaient l'histoire du monde jusqu'à Constantin. Il est évident que pareil système ne conduit guère à une pratique intime de l'Evangile !

La théorie reste cependant toute contraire. En 1687, Fénelon publie le traité sur l'*Education des Filles*. Il y approuve pleinement Fleury. Puis, donnant à ses prêtres des règles pour bien faire le catéchisme, il développe combien Dieu « qui connaît mieux que personne l'esprit de l'homme qu'il a formé, a mis la religion dans des faits populaires, qui, bien loin de surcharger les simples, les aident à concevoir et à retenir les mystères ». Fénelon prend pour exemple la sainte Trinité, non révélée théologiquement, mais montrée au Baptême de Jésus ; puis, il conclut que c'est la méthode et la pratique universelle de l'Eglise : elle consiste à montrer, par la suite de l'histoire, la religion aussi ancienne que le monde, Jésus-Christ attendu dans l'An-

cien Testament, et Jésus-Christ régnant dans le Nouveau. C'est le *fond de l'instruction chrétienne* ».

Quelques pages plus loin, Fénelon insiste : « Il faut disposer les enfants à lire l'Evangile. Il faudrait donc les préparer de bonne heure à lire la parole de Dieu, comme on les prépare à recevoir par la Communion la chair de Jésus-Christ. »

La même méthode « par les faits » passe de Fénelon à Rollin. Rollin cite Fénelon avec complaisance. Reprenant une de ses instructions, il proclame la nécessité « d'employer le temps du collège à leur faire connaître Jésus-Christ, ses préceptes, ses maximes, ses remèdes ; à bien expliquer son évangile... Cette méthode demande du temps et des soins ; mais on est dédommagé de toutes ses peines par le fruit qu'on a lieu d'en attendre ».

Hélas ! malgré toutes ces affirmations, l'étude de la sainte Ecriture et de l'Evangile même restait théorique. C'est de quoi témoigne cette déclaration du pape Benoît XIV, au milieu du XVIIIe siècle, dans une Encyclique aux évêques : « On possède tous les éléments du Christianisme dans les premiers rudiments de la foi catholique, ou *Catéchisme*. » S'il y a « tous les éléments », bien des pasteurs ont dû trouver surérogatoire d'y ajouter autre chose !

Au XIXe siècle, l'Evangile reste un accessoire pour l'enseignement

Le siècle dernier vit de l'incomparable *Méthode de Saint-Sulpice*, publiée en 1832. Elle abonde en observations fines, en règles sages, pleines de psychologie et d'expérience : on dit bien comment rendre l'enseignement religieux vivant et attrayant. Mais, le contact direct avec Notre-Seigneur dans son Evangile, s'il est un exercice recommandé, reste facultatif. « Après l'interrogation, dit la Méthode imprimée, on passe à l'exercice appelé « Récitation de l'Evangile ». On engage les enfants à apprendre les évangiles par cœur. Saint Jérôme voulait qu'on les y portât dès l'âge de sept ans, que sans cesse ils eussent ce livre entre les mains et qu'ils en fissent leur nourriture habituelle et comme le trésor de leurs cœurs. A Saint-Sulpice, les enfants montrent beaucoup de zèle pour apprendre l'Evangile ! On voit même des garçons qui le récitent chaque dimanche en français, en latin et en grec ».

Cette récitation est encouragée par des bons points spéciaux ;

car c'est un exercice libre. Du reste, il ne s'agit que de l'évangile du dimanche suivant, celui sur lequel va porter l'homélie du catéchiste.

De la *Méthode de Saint-Sulpice*, cette récitation passe dans les procédés de Mgr Dupanloup. Le célèbre évêque d'Orléans dit, en 1868, dans l'*Œuvre par excellence* — que chacun sait être le Catéchisme, — que cette récitation est le meilleur aliment de la piété et le moyen de jeter dans les âmes « les fondements solides d'une foi sûre et éclairée ».

Mais cette belle déclaration est suivie de bien graves aveux : « Les enfants manquent d'ordinaire, ajouta-t-il, des connaissances préliminaires qu'exigerait, pour être utile, la lecture de ce livre divin ; ils se laissent rebuter par les difficultés qu'ils y rencontrent, n'apprennent alors qu'avec beaucoup de peine le texte sacré, ou, du moins, le retiennent sans fruit. On voit donc les enfants rejeter ce livre parmi leurs études les moins importantes et les plus ennuyeuses ; l'étudier avec dégoût et avec tristesse, jamais avec piété, l'apprendre comme une leçon profane, le réciter comme une vaine fable, l'oublier presque aussitôt ! »

Dans la conférence où Dupanloup faisait ces tristes constatations, il proposait, il est vrai, à ses séminaristes un recueil, sommairement annoté, des saints Evangiles de toute l'année. Et il explique comment faire l'homélie qui en éclairera le sens dogmatique ou moral aux enfants qui viennent de le réciter.

Mais il nous reste l'aveu : l'Evangile est facticement récité ; il n'est pas expliqué méthodiquement. Quoi d'étonnant à ce qu'il n'ait pas pénétré dans la vie des enfants, ni éclairé leur avenir religieux.

Réaction moderne en faveur de l'Evangile

Depuis quelques années, il a été accompli un grand effort pour améliorer les méthodes des catéchismes. Tous les auteurs ont été unanimes pour demander qu'on s'affranchît de ce que le livre a de trop abstrait, qu'on rendît l'enseignement religieux vivant et concret, qu'on revînt le plus possible au saint Evangile, le modèle des livres pour voir vivre le Christ concret, qui nous enseigne sa révélation.

Retraçons quelques jalons dans la route parcourue. Dans la lutte contre l' « apostasie des masses », cela tracera une ligne

générale de conduite ; peut-être tel y trouvera un appel à d'immédiates résolutions.

La Séparation fut le signal de grands projets et, dès les premiers jours, le vice-recteur de l'Institut catholique de Paris, M. Bousquet, fit entendre un appel anxieux dans la *Revue d'Apologétique* du 1er avril 1906 : « Notre-Seigneur enseignait le Catéchisme, quand il enseignait les pauvres pêcheurs ou paysans de Galilée, incultes ou illettrés pour la plupart, inaccoutumés aux raisonnements abstraits, vrais enfants dans l'ordre intellectuel. Il a voulu les pénétrer des vérités les plus hautes. Comment donc s'y est-il pris ?... Il n'a pas cherché par exemple à nous fournir une définition ou une théorie de la sainte Trinité ; laissant ce soin à son Eglise et aux théologiens de l'avenir, il a préféré nous en faire sentir la réalité. Parlant de la Première Personne divine, il disait à ses disciples : « *Mon Père* qui m'a envoyé ; *votre Père* qui est dans les cieux... » La Seconde Personne de Dieu qui s'est fait notre frère pour sauver l'humanité, c'est « le Fils de l'Homme », et la Troisième Personne, c'est « l'Esprit qui vient du Père », c'est l' « Esprit de vérité ». Ainsi, au lieu de formules abstraites, des notions concrètes, des images qui frappent, des appellations suggestives qui émeuvent le cœur ».

« Cette méthode, recommandée par l'usage du Maître, est-elle pour nous d'un usage facile ? Assurément. Et les moyens sont nombreux qui la mettent à notre portée. Le premier de tous, c'est l'Evangile, source inépuisable de vie, de lumière, d'enseignement fécond et pratique. Dans l'Evangile rien n'est abstrait, l'enfant n'étudie pas laborieusement la *religion*, chose vague, impalpable, austère. Il y voit, y entend, y aime une personne vivante, Jésus. Il y aime les amis de Jésus ; il s'indigne contre ceux qui le persécutent et le trahissent ; il s'y pénètre des sentiments de Jésus ; il en est ému ; il en vit, il est ardemment et purement chrétien. *Jamais on ne se servira trop de l'Evangile.* »

A la même époque, débutait une campagne pour l'Evangile, menée par l'abbé Landrieux, qui devait bientôt devenir évêque de Dijon. Il écrivait, dans la *Croix* du 31 octobre 1906, que « l'action du prêtre au Catéchisme est nulle ». Il fait des catéchisés et il n'atteint pas l'âme. L'école fait de même et fait des écoliers. L'abbé Gellé, dans un article de la *Revue Apologétique* analysant l'action de l'Ecole, ne lui trouvant en fait guère de por-

tée, concluait par cette raison : « Le maître ne sait pas former la vie profonde. Le Catéchisme ne pourra avoir de résultat que si le catéchiste sait aller jusque-là ! » Donc, réformer les méthodes et chercher à mettre les âmes en contact immédiat avec Notre-Seigneur !

En avril 1914, la *Revue des Patronages* publia un article de l'abbé Viquesney qui fit sensation. Il demandait « à faire place, dans chaque séance de Catéchisme, à un récit du saint Evangile. Ce récit comprendra : 1° un fait de la vie de Notre-Seigneur ; 2° un résumé dogmatique, en quelques mots très suggestifs de la doctrine, adroitement unie au fait raconté ». Cela est proprement remettre au premier rang l'Evangile, partir de son texte pour amorcer l'exposé dogmatique, revenir, autrement dit, à la Catéchèse primitive, où les Apôtres racontaient la vie, la mort et la résurrection de Celui dont ils étaient avant tout les témoins.

Progrès de ce mouvement depuis la guerre

Une parole pontificale devait canoniser pour ainsi dire la nouvelle pédagogie. Benoît XV, à propos du centenaire de saint Jérôme, en 1920, insiste sur la nécessité de lire l'Evangile. Sur l'avis même du saint, le pape conseille cette lecture comme une obligation quotidienne. N'est-elle pas « la seconde table sainte », dit-il en empruntant un mot de l'imitation (IV, XI, 4). Il faut du reste être attaché au sens littéral, ce qui exige de placer chaque passage dans son contexte et par suite de recourir à la source, autrement dit le texte lui-même.

Devenu évêque, Mgr Landrieux devait lancer un appel, décisif pour la France. Ce fut le beau résultat de sa lettre pastorale du 22 septembre 1922 ! Sans doute, il semble se limiter au seul enseignement des débutants. Mais, sous la prudence des formules, comme les vérités qu'il énonce s'appliquent à tout enseignement religieux !

« Pendant longtemps, dit-il, on a dû procéder ainsi avec l'enseignement oral greffé sur l'histoire évangélique. Car, si la religion est une doctrine, elle est d'abord un fait.

« Les familles sont peu chrétiennes ; les écoles sont neutres. Or, nos catéchismes sont à peu près muets sur l'Histoire Sainte et l'Evangile, qu'autrefois les enfants apprenaient à l'école. D'où

une grave lacune... Puisqu'il y a tout à faire et qu'on ne peut tout faire à la fois, nous estimons qu'il est sage de commencer par ce qui est le plus simple, le plus accessible, le plus à leur portée, par une forme d'enseignement concrète, imagée, populaire. C'est pourquoi nous commençons par l'Evangile, avant d'en venir au catéchisme. »

Et cela répond si profondément à la psychologie de l'enfant ! « Le catéchisme, c'est toujours une leçon. L'Evangile, c'est une histoire. L'enfant subit une leçon ; il ne se lasse jamais d'une histoire. »

Quant au résultat ? « On pourrait être parfaitement instruit de sa religion, en ne connaissant que l'Evangile, parce qu'il y a toute la substance du Catéchisme dans l'Evangile. Mais la réciproque n'est pas vraie : il n'y a pas tout l'Evangile dans le Catéchisme. »

Cette lettre mémorable semble avoir tranché la question. Le Catéchisme sera pratiquement basé sur l'Evangile !

Il s'agit de retrouver la vie chrétienne, que notre temps semble avoir perdue. L'ayant retrouvée, de l'alimenter. Si Pie X a appelé le monde à la Communion, nos évêques actuels jettent un même cri d'appel en faveur de l'Evangile. Comme jadis, allons aux deux tables saintes !

Essais de liaison entre Evangile et Catéchisme

Depuis dix ans, plusieurs catéchismes diocésains ont ajouté au texte officiel à faire réciter de brefs résumés d'histoire sainte, d'histoire de Notre-Seigneur, et parfois même des embryons d'histoire de l'Eglise. Détail curieux, le Catéchisme de Mgr Landrieux n'en a pas ! Mais certains, comme ceux de Nantes, d'Angoulême, de Rodez, comme l'ancien texte de Grenoble, etc., ont, en appendice, les Evangiles des dimanches. Mais cela n'a pas de portée d'enseignement. Un très grand nombre, comme Bourges, Soissons, Arras, Châlons, Lyon, etc., renvoient, en fin de chapitre. par des références évangéliques à la « source » de la leçon. Même parti dans l'excellente *Explication courte et facile du Catéchisme* qu'a publiée l'abbé Bombardier, curé de la banlieue de Paris.

On a fait davantage ! Reprenant l'idée de l'abbé Viquesney, la doctrine de Mgr Landrieux, dès 1923, un directeur de Patronage

lyonnais, l'abbé J. Mury, a fait un livre, où l'Evangile est cité et développé en même temps que la leçon dogmatique elle-même. Il intitule son essai le *Catéchisme dans l'Evangile.* Le livre reste intéressant. Mais on sent trop d'hésitation dans le plan ; les chapitres sont trop onéreux pour la facile adaptation pédagogique. Le texte est parfois relié d'une manière trop artificielle à la « leçon » proprement dite. Cela resterait en tout cas un « livre du Maître ».

Le vénéré évêque de Strasbourg donnait enfin, en 1922, le premier essai officiel en France d'un Catéchisme conçu d'une manière vraiment moderne et évangélique. Chaque question est suivie de quelques lignes d'explication. Or, un très grand nombre de ces citations sont textuellement prises aux livres saints et surtout à l'Evangile.

En 1925, Mgr Besson publie un essai, en français, pour Genève, Fribourg et Lausanne, un catéchisme en plusieurs degrés, avec des illustrations modernes, gravées spécialement, qui représentent des scènes évangéliques ou bibliques. Une longue légende explicative rend l'image parfaitement claire. La leçon doctrinale qui suit est liée logiquement au texte. Dans le cours supérieur, les images sont supprimées ; mais chaque chapitre commence par un texte scripturaire, dont la leçon n'est que la transposition simplifiée, formulée ; mais le fait a été énoncé d'abord !

Il faut chercher le même sens progressiste dans des essais, au caractère moins officiel. Sans les retenir tous, nous pouvons relever quelques tentatives très intéressantes.

En 1927, le vicaire général J.-B. Quenard, de Versailles, réunissait, sous le titre *La parole de Dieu au catéchisme*, les réponses du Catéchisme diocésain et les passages, intégralement cités, de la sainte Ecriture, qui avaient quelque rapport avec le dogme exposé.

De 1929 à 1931, un maître incontesté de la Pédagogie au Catéchisme, l'abbé Quinet, a fait paraître trois gros volumes, les *Carnets de notes d'un Catéchiste.* Pour lui aussi, l'essentiel est de faire prendre goût au saint Evangile. « C'est un livre qui parle au cœur, à une condition, *c'est qu'on sache s'en servir.* »

Le même auteur a publié récemment, en 1932, *Vingt leçons pour mes tout petits.* Retenons le sous-titre ; il est significatif : *Catéchisme évangélique par la méthode active !* C'est une expli-

cation très heureuse et concrètement réalisée dans un manuel complet, de tout ce que réclament les plus difficiles depuis un quart de siècle.

En même temps a paru *Le Catéchisme à l'école de Notre-Seigneur* de Mlle C. Bruel. L'emploi du texte évangélique est constant, systématique. Le livre est, en fait, une riche énumération de tous les passages intéressant le catéchisme. Outre la sainte Ecriture, il y a bien des citations empruntées aux Pères de l'Eglise, la vie des Saints, la liturgie, la vie Eucharistique.

Enfin, en 1930, le cardinal Verdier a présenté lui-même au public, avec les plus vifs encouragements, les trois manuels de M. Charles, *Le Catéchisme par l'Evangile.* Ces manuels ont trouvé un prodigieux succès. La leçon y est présentée sous la forme d'un texte évangélique. Les explications consistent à en tirer la doctrine. A la fin de la leçon, de très peu nombreuses questions, prises aux catéchismes diocésains, condensent ce que l'enfant devra apprendre par cœur pour résumer le tout.

La thèse présentée discrètement dès la Séparation, en 1906, a acquis tellement droit de cité que l'on ne semble plus concevoir autrement le catéchisme. Cela est si vrai qu'un prêtre, malade, qui essayait de rendre utiles ses loisirs forcés et qui cherchait à faire un projet de catéchisme général, voulait le faire « au point, simple et évangélique ». Tel est le mot rapporté sur l'abbé Féraud par son biographe dans la *Semaine religieuse de Paris* d'avril 1932.

Cette doctrine a conquis même les milieux officiels. Le 14 avril 1931, l'Assemblée des directeurs diocésains d'Enseignement libre s'est occupée officiellement de la rédaction d'un Catéchisme unique pour la France. Le chanoine Mury, d'Autun, résume dans les quelques lignes qui suivent les desiderata formulés par les directeurs présents :

« On demande que le catéchisme soit attrayant, vivant et pas trop sec, c'est-à-dire qu'on y sente un certain souffle vital et vivifiant et l'onction du Saint-Esprit. Il faudrait que la partie éducative y fût au moins amorcée, que *les allusions à l'Evangile* amorcent aussi les récits du Catéchisme.

« Enfin un Manuel qui *centrerait tout autour de Notre-Seigneur* et de la doctrine à la grâce, participation à la vie divine. »

Faisant écho, les instituteurs libres, qui sont les pédagogues professionnels auxquels il est fait appel dans les écoles paroissiales, considèrent aussi qu'il est impossible de faire le catéchisme sans le lier au texte évangélique. Le *Bulletin des Ecoles privées de la Vendée* dit dans un de ses derniers numéros qu'il importe avant tout d'éveiller les idées et les sentiments religieux par *des faits ou des récits bibliques* ».

Une nécessité pour les collèges secondaires

Toute l'évolution que nous venons de décrire aboutit à recourir aux sources, comme le demande l'esprit critique le moins exigeant. Or, il s'agit dans tout cela du catéchisme des paroisses.

Ne sort-il pas une conclusion pour nos collèges et les cours de persévérance des paroisses ?

Nos élèves quittent nos collèges, — il faut en faire l'aveu loyal, — sans connaître l'Evangile. Sans doute, la lecture leur en est conseillée. Il y a, dans bien des collèges, sur la liste des « auteurs » et des livres classiques — et même en tête généralement, — le Saint Evangile.

De vrai ! est-ce qu'ils le lisent ? Sont-ils préparés, initiés à cette lecture ? Voient-ils le lien entre le livre saint et leur vie religieuse ? Combien, parmi les meilleurs, peuvent montrer le rapport qui rattache une seule question de catéchisme à un passage évangélique ?

Y a-t-il actuellement... un sur dix mille jeunes gens qui sortent cette année du collège catholique, du cours supérieur de religion, au Lycée, lorsqu'il y a un aumônier suivi, d'un grand Catéchisme de persévérance très fréquenté, y a-t-il un sur dix mille qui pense que l'Evangile fait partie de ce bagage intellectuel que nous appelons « la culture classique », ou même la « culture » tout court ?

Il y a peu de mois — en mai 1932, — la belle revue de *L'Enseignement chrétien* a commencé une importante enquête sur l'Humanisme gréco-latin. Dès les débuts de l'enquête, il a paru une réponse de M. Claudel, ambassadeur de France à Washington :

« N'est-il pas scandaleux, dit-il, que les jeunes intelligences et les jeunes cœurs soient condamnés à habiter exclusivement

dans leurs classes un monde païen et antichrétien ? On leur fait lire exclusivement les auteurs grecs et latins, remplis des abominations les plus affreuses, qu'il est impossible d'exclure, l'histoire qui n'est qu'un long scandale, les tragédies et les poésies, qui ne sont que la glorification des passions et de la chair... Une éducation qui, en somme, serait le développement du catéchisme et qui aurait pour but principal de former des chrétiens ! »

Le signataire de ces lignes se trouve nous retrouver : former des chrétiens, hors de la culture païenne, c'est proprement revenir à cette source incomparable de beauté, de finesse, de vertu — toute idée de révélation mise à part — que constitue l'Evangile ! Mais hélas ! quel est le professeur qui a fait admirer le charme de saint Luc ? Il y a un demi-siècle, quelques vieillards se souviennent avoir expliqué saint Luc parmi les « auteurs grecs ». Mais où sont les neiges d'antan ? Il reste entendu pourtant que la beauté classique continuera à être exclusivement cherchée dans les livres païens. Nos enfants auront tous traduit des passages de mélancolie empruntés à Ovide. Mais ils ignoreront de quels mots s'est servi Jésus pleurant sur Jérusalem. Ils réciteront les morales de La Fontaine, au besoin ils paraphraseront la scène du pauvre de *Don Juan*. Mais ils n'auront jamais « expliqué » la charmante comédie que nous offre le récit de la guérison de *l'Aveugle-né* ou les immortels chapitres V et VI de saint Matthieu.

Il faut le proclamer : nous n'avons pas le droit de rester en retard sur les petits catéchismes des paroisses. Nous ne donnerons de vraie culture que si elle est intégrale, c'est-à-dire si elle met les saints Evangiles dans les livres que nous devons obligatoirement expliquer en classe.

Difficultés de l'initiation à l'Evangile

Pour la plupart des jeunes lecteurs, l'Evangile est, avant tout, l'histoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ ! Mais, pour nos contemporains, qui dit histoire, veut parler d'un récit ordonné, logique, psychologiquement expliqué, et qui se développe dans un milieu défini et connu, avec le maximum de vie...

Si nous annonçons une « vie » de Jésus, notre jeune lecteur d'Evangile sera déçu. Pas d'ordre chronologique apparent, aucune datation. Les usages sont terriblement loin des nôtres ! Si

l'on prend les quatre évangélistes à la suite, on connaîtra au troisième récit la personnalité du Précurseur et les récits de l'Enfance. Les faits viendront trois ou quatre fois, avec des détails qui varieront. Il n'est pas jusqu'au découpage des chapitres qui ne déconcerte un lecteur moderne.

Il faut des éditions qui fondent les récits et les mettent dans un ordre et suivant une répartition, qui satisfassent nos contemporains. Il faut une traduction du texte, aussi complète que possible pour ne pas laisser cette arrière-pensée, — que nous rencontrons chez tant de jeunes gens, — que le texte a été « arrangé ». Ce simple adjectif suffit à arrêter tout leur élan.

On dit que l'Evangile est le plus beau code de morale, qu'il franchit la limite judaïque de la Loi, pour atteindre à la sublimité des conseils. Notre jeune lecteur aura bien de la difficulté à débrouiller le Sermon sur la Montagne et le caractère de cet exposé par fragments juxtaposés lui rappellera des effets de sermons, des bribes, dont on joue oratoirement dans le clergé, mais en laissant une impression de fragmenté, d'éparpillé, de « hors la vie », qui ne va guère échauffer son âme et déterminer sa volonté. Pourra-t-il garder et, au besoin, donner autour de lui une « vue un peu synthétique » de la morale évangélique, cette morale dont on lui a tant dit qu'elle doit inspirer tous ses actes ?

Les catéchistes répètent à l'envi que toute la doctrine chrétienne est bien contenue dans le saint Evangile. Mais comment Jésus a-t-il apporté au monde ces sublimes doctrines trinitaires, cette Eglise, qui doit continuer son œuvre de salut et conduire les hommes à leur fin éternelle ? Comment nous a-t-il donné les preuves de sa divinité ? Sans doute, les bons élèves ont retenu les preuves apologétiques traditionnelles. Ils savent que telle affirmation a pris successivement des formes plus précises. Mais, là encore, à quelle date exacte, avec quels mots, dans quelle circonstance ? Prophéties, miracles, paraboles mystérieuses du « Règne ». Il y a plus que des chances qu'il ne le cherche pas parce que son esprit est égaré et qu'il sent trop de difficultés accumulées. Sans compter les mesures, les monnaies, les lois, les partis politiques qui se brouilleront bien vite. Que de notes il faut...

Et, si le jeune homme qui cherche la vérité, en voulant se « laisser faire par elle », fait l'effort de pénétrer dans ce livre

mystérieux, il se demandera encore ce que valent ces textes ; toute la critique, que nous développons dans son esprit par toute la pédagogie moderne, va demander des justifications : qui a écrit ? que vaut son témoignage ? Quand a paru ce texte ? et mille autres problèmes qui courent la ville sous forme d'objections à allure scientifique. Il faut des éditions qui mettent sous la main d'une manière portative un *compendum* de ces questions.

Toutes ces difficultés doivent être résolues par des livres « d'initiation ». A cette condition, nous pouvons et nous devons mettre les jeunes gens de nos collèges en état de lire l'Evangile. Ils le pourront parce que leur travail aura été préparé, guidé, éduqué, *en classe*, par une explication bien faite.

C'était la conclusion du vieux Fleury lorsqu'il rappelait, il y a deux siècles et demi, la nécessité des enseignements concrets et disait quelle force et quelle valeur il fallait garder à ces récits que les jeunes âmes reçoivent si avidement : « Plusieurs ont bien vu cette utilité des faits pour arrêter l'imagination des enfants... Mais, comme ils n'ont pas trouvé dans l'Ecriture des histoires courtes qui s'ajustassent à leurs leçons, ils les ont prises où ils ont pu... en sorte que la plupart de ces histoires contiennent des visions ou des miracles peu certains ou même peu vraisemblables. On croit que tout est bon pour les enfants ; mais ils deviennent hommes et ces premières impressions peuvent les rendre trop crédules ou leur donner du mépris pour tout ce qu'ils ont appris dans l'enfance, sans distinguer le solide.

« On ne peut cependant se passer de raconter assez en détail la naissance de Jésus-Christ, ses principaux miracles, sa Passion, sa résurrection. Or, *ces faits seraient bien plus intelligibles et plus agréables, s'ils étaient racontés de suite, dans leur ordre naturel et avec une étendue raisonnable, qu'ils ne le sont, quand on ne les dit qu'en passant, et comme à regret, craignant d'y perdre du temps.* »

Nous ne demandons pas autre chose que le vieil auteur du XVII[e] siècle.

Nous possédons un outillage de livres suffisant

Les difficultés existent. Elles sont facilement résolues par les explications, telles que les donne, pour les textes latins, français, ou anglais, une classe bien faite.

Avons-nous, se demandent sans doute bien des directeurs ou des aumôniers qui lisent cet article, avons-nous des livres classiques de l'Evangile à remettre à nos élèves ?

Actuellement, certes, il y en a beaucoup et d'excellents. Jadis, on concevait le saint Evangile comme un livre énorme, imposant, qui ornait les bibliothèques, mais n'en sortait jamais. Puis, ce furent des livres de propagande, mis à la mode par des prédicants, qui les distribuent dans les carrefours.

Depuis le « renouveau du travail » sur l'Evangile, dont nous avons retracé sommairement l'histoire, il y a toute une floraison de livres moyens, vrais instruments de travail, avec des tables pour ceux qui réfléchissent et travaillent, des images pour les plus jeunes, éditions abordables de toute manière, comme il convient à des « manuels classiques » ou à des livres « d'initiation ».

Citons-en quelques-uns parmi les plus récents. Cela peut rendre service.

Il y a quelques années, sous les auspices de la Ligue laïque pour la propagation de l'Evangile, M. Chollet a publié une *Anthologie biblique*, qui contient un choix judicieux d'extraits de toute la Bible. Le livre ne prête à aucune critique de fond. Il n'y a pas de notes. L'Evangile ne figure que sous la forme de quelques extraits, connus en général.

A ce livre, d'inspiration purement littéraire et philosophique, répond le beau livre d'extraits bibliques publiés par l'abbé J. Dumont, sous le titre : *Quelques paroles de Dieu, textes bibliques*. Peu de notes et de commentaires. Le livre n'a pas été spécialement conçu pour la classe.

En 1930, M. J. Letousey a publié *L'Evangile règle de vie*. Ce sont des extraits, classés logiquement pour développer le sens chrétien. Quelques notes et surtout des élévations en vue de former la vie intérieure.

Plus proprement classique la belle édition de notre ancien maître de l'Institut catholique, E. Baudin, aujourd'hui profes-

seur à la Faculté de Strasbourg. Il remonte déjà à 1920. Les passages théologiques ont été remplacés par des résumés du savant éditeur. Les notes, peu nombreuses, sont de tout point remarquables de pénétration et de plénitude ! Peu de détails historiques.

Classique aussi : *Evangile, Edition méthodique*, de l'abbé Henri Escoffier. Les matières sont groupées en récits chronologiques suivant la synopse du savant professeur sulpicien. M. E. Lévesque. Les passages de morale, les textes théologiques sont intégralement reproduits dans des chapitres méthodiques, ainsi que tous ceux qui ont trait à l'Eglise. Des tables multipliées pour en faire un instrument de travail. Des images nombreuses et modernes.

Nous rappelons les éditions classiques, connues de tous et qui rendent encore tant de services : le chanoine Weber : *les quatre Evangiles en un seul*. Les extraits, limités aux Evangiles, de la célèbre édition de Crampon. Citons les éditions, si remarquables dans leur format si minime, de L.-Cl. Fillon, qui a donné les Evangiles, d'après ses grandes éditions, en 1922 ; et de M. Lepin, qui a donné, en 1930, une édition de propagande remarquablement traduite, complétée par une concordance entre Evangile et enseignement religieux.

Les éditions utilisables pour l'enseignement secondaire existent donc en grand nombre. Il n'est que de choisir. La chose nous semble, encore une fois, urgente. Notre jeunesse secondaire doit avoir une formation évangélique, si nous ne voulons qu'elle ne subisse un retard et un recul sur les catéchismes paroissiaux, si actifs et si vivants, grâce à l'Evangile qui, de plus en plus, leur sert de base et d'aliment.

Pour nos collèges surtout, comme le dit le cardinal Verdier, « l'Evangile est la source à laquelle il faut toujours revenir. Notre conduite, notre foi, notre méditation n'ont de fondement qu'en Notre-Seigneur, connu, étudié, médité. »

Faisons-le connaître, étudier avec méthode, méditer, si nous avons su réellement le donner aux âmes !

Chanoine Henri Pradel,
Directeur de l'Ecole Massillon, à Paris.

LE SACRIFICE DU CHEF

« Il s'impose par sa valeur, et il a paru d'abord dans la R. A. », deux raisons, ai-je entendu dire, de ne pas le renvoyer à une lointaine chronique, et de consacrer ici, dès maintenant, un minuscule article au livre de M. Masure : *Le Sacrifice du Chef*[1].

Vraiment il s'impose par l'importance et l'actualité de la question qu'il traite, et tout autant par la réponse qu'il veut apporter. Tous ses lecteurs en conviendront, même s'ils hésitent à donner sans réserve leur assentiment à la solution pourtant sérieusement motivée qu'il propose.

On ajoute qu'il a paru dans la Revue. Si c'était vrai, les lecteurs habituels de la R. A. se contenteraient volontiers d'un mot pour apprendre la mise en circulation d'un tiré à part de pages qu'ils conservent et peuvent relire à loisir. Mais, en toute sincérité, je ne crois pas, pour mon compte, que l'ouvrage ait paru déjà dans la Revue. Tout au plus en a-t-elle donné une ébauche imparfaite. De 1925 à 1927, sous le titre général : *Aux origines du dogme chrétien*, M. Masure nous a donné toute une série d'articles, alors remarqués déjà, sur les mystères de l'Incarnation, de la Rédemption et de l'Eucharistie. De ces quelque 200 pages de la Revue, bon nombre se retrouvent à peu près telles quelles dans les 360 pages du volume d'aujourd'hui. Bon nombre aussi ont complètement disparu, ou subi de notables modifications, et de nouvelles pages, souvent des plus importantes, et de celles qui contribueront le plus à la valeur du livre sont venues prendre place à côté des anciennes. Même dans les pages conservées viennent s'insérer des idées nouvelles et quelques autres empruntées à des articles plus anciens sur l'Humanisme Chrétien. L'ordre des chapitres a été sérieusement bouleversé,

1. In-8° couronne, 364 pages, 24 fr., chez Beauchesne, à Paris.

les titres déplacés et modifiés comme d'ailleurs le titre même du livre, qui dénote l'intention d'ailleurs efficace d'introduire en cette étude plus d'unité. C'est donc un véritable livre neuf, fait en partie de pièces anciennes sérieusement retouchées, que nous donne M. Masure.

Il précise et rend plus facile à saisir la position nouvelle qu'il adoptait dès 1927 sur la question si discutée de l'essence ou plutôt de l'explication du sacrifice de la Messe. Sa position est nouvelle, comme au début du siècle fut nouvelle celle du P. Billot, comme plus récemment celle du P. de la Taille et de M. Lepin ; parce que en rupture avec les enseignements des théologiens les plus marquants d'après le Concile de Trente, et avec les enseignements de nos petits manuels. Elle est nouvelle aussi même par rapport à ses trois récents précurseurs, parce que plus vraiment synthétique, plus compréhensive, accueillant et fondant en un tout ce qu'il y a de positif dans chacune de leurs théories, sans trop souligner leurs mutuelles négations.

Sa solution est nouvelle, comme tant de nouveautés théologiques de ces derniers temps qui sont surtout un retour à la tradition primitive, à la tradition qui remonte jusqu'aux origines du dogme (premier titre de cette étude) et qui, sur la question qui nous occupe, va des Evangiles et de S. Paul, à travers les textes patristiques et surtout liturgiques, jusqu'à S. Augustin, S. Thomas et le Concile de Trente après quoi s'ouvrent brusquement les fausses pistes, et commence la déroute. Contre ces voies nouvelles, dès le début, M. Masure nous met en garde, et il n'en parle que pour nous faire comprendre qu'elles ne peuvent aboutir, parce que toutes sortent en définitive d'une question mal posée.

*
* *

Le volume comprend trois livres qui s'harmonisent et se commandent, sauf peut-être la première partie du second livre trop développée par rapport aux autres, et qui trouve sa fin en elle-même. Ce n'est pas à dire qu'elle ne soit très intéressante, mais qu'elle occupe une place un peu démesurée dans une étude sur le Sacrifice du Chef.

La Ire Partie, par la méthode inductive, par l'étude des textes

et des faits des mondes Juif et Païen d'avant Jésus-Christ, nous expose la nature et la théorie du sacrifice en général. De cette enquête, il résulte que le sacrifice est essentiellement un transfert de propriété. L'homme se dépouille d'un bien pour le redonner à Dieu : d'où dans le sacrifice, deux points de vue d'une même réalité : en tant que l'oblat fait retour à Dieu, il y a oblation ; en tant qu'il dépouille celui qui l'offre, il y a immolation ; il signifie par là l'immolation de celui qui l'offre, et l'offrant est résigné à ne pas le retenir. Faire un sacrifice c'est faire remonter vers Dieu un bien dont on se prive pour que Dieu l'accepte, et par là le fasse sacré, et le fasse ensuite redescendre en grâces et fruits de salut sur ceux qui l'ont offert, et c'est la communion dernier terme du sacrifice. Le sacrifice implique un double mouvement : mouvement de montée vers le ciel par l'oblation impliquant plus ou moins d'immolation, mouvement de retour du Ciel en terre par la communion.

Ce sacrifice l'homme, créature, le devait même dans l'état de nature innocente. Mais après son péché le sacrifice s'impose à un double titre : hommage et réparation, et le péché a fait mettre l'accent sur l'immolation : l'oblation devient nécessairement douloureuse. L'oblat est une victime, ou mieux, il exprime les sentiments de victime du pécheur qui l'offre. Le péché a eu comme conséquence le plus grand sacrifice.

Cette notion du sacrifice, que M. Masure démontre imposée par les textes, est comme on le voit très compréhensive : sacrifice, oblation et immolation, sacrifice avec ou sans le péché à expier, sacrifice extérieur et intérieur, signe sensible et réalité psychologique. En tant qu'extérieur, il est l'expression des sentiments de celui qui l'offre ou le fait offrir, et dans ces sentiments que le péché a pu modifier, mais qui lui sont antérieurs, gît l'âme, l'essentiel et le principal du sacrifice.



La seconde partie étudie le sacrifice du Christ. Jésus, Verbe incarné, fils de Dieu par nature, à supposer, ce qui n'est peut-être pas impossible, qu'il se fût fait homme, sans que l'homme eût péché, eût fait à Dieu son Père son sacrifice. Il eût fait retour à Dieu par une oblation sans étapes et sans dépouillement

de sa nature humaine ; parce que Dieu lui-même il l'eût offerte sans la perdre. Mais Jésus-Christ s'est incarné après le péché, et en fait à cause du péché et son sacrifice a été de par sa libre et bienveillante volonté le sacrifice de l'homme pécheur en même temps que le sien. Parce qu'il était offert pour nous pécheurs, par notre chef, il a dû être et il a été douloureux. Il a consisté dans l'immolation sanglante du Calvaire suivie de la Résurrection, de l'Ascension et de la Session de la victime à la droite du Père, qui donne par là au sacrifice son agréement qui en est l'achèvement. Ce sacrifice a été libre de la part du Christ, qui pouvant n'offrir pour lui qu'un sacrifice sans immolation, son sacrifice normal, a souffert pour nous la plus efficace des immolations. Par son sacrifice rédempteur, Jésus a rétabli l'ordre surnaturel compromis par le péché, et que le sacrifice de l'homme déchu (et en tant que déchu ne pouvant plus offrir que du naturel), était impuissant à rétablir. Ce sacrifice si bienfaisant pour nous a été libre aussi de la part de Dieu. Il aurait pu pardonner même sans une équivalente rédemption qui comportait l'immolation du Christ. Par ce pardon gratuit il se fût privé et du sacrifice du Fils et de l'Incarnation qui le conditionne. Il ne l'a pas fait, parce qu'il a voulu, même après la chute, « voir monter vers lui l'amour achevé et la religion parfaite », c'est-à-dire, si j'ai bien compris, sans doute l'amour et la religion du Verbe-Incarné, mais aussi avec lui et par lui, notre amour surnaturel à nous pécheurs relevés, avant-goût sur terre de l'amour béatifique du Ciel.

Cette théorie du sacrifice rédempteur dont je n'ai pu donner qu'une trop pâle esquisse, implique par-dessus l'école française du XVIIe siècle, une intéressante tentative de synthèse des idées scotistes et thomistes sur le pourquoi de l'Incarnation, tout comme un autre chapitre, dans une note un peu courte (p. 88) et dès lors plus suggestive que tout à fait convaincante, ébauche une autre synthèse du même genre entre des doctrines qui, maladroitement, se combattent, alors que peut-être elles pourraient se fondre, à propos de la causalité physique ou morale des Sacrements.

***

La troisième partie, la principale, étudie le sacrifice de la

Messe. C'est encore le sacrifice du Christ, mais devenu *notre* sacrifice. C'est le sacrifice que l'Eglise offre. Sacrifice du pain et du vin, présentés par l'Eglise sur l'autel, et qui s'achève à la consécration dans le sacrifice même du Christ. L'Eucharistie que produit la consécration est à la fois sacrement et sacrifice : sacrement parce que *signe efficace*, sacrifice parce que signe *de la Passion*, c'est-à-dire signe contenant le sacrifice du Christ. La messe n'est pas seulement l'offrande renouvelée d'une victime jadis sacrifiée. Elle signifie et elle nous donne le Christ immolé. Elle est, comme le dit S. Thomas, tout à la fois l'image *représentative* et l'image *efficace* de la Passion. Elle représente et rend présent sur l'autel le Christ s'offrant à l'état de victime agréée du Père, et en même temps que le Christ sur l'autel, elle produit en ceux qui l'offrent ou le font offrir les effets du sacrifice rendu présent.

Sur l'indication du Christ, l'Eglise offre son pain et son vin, signes déjà de sa religion, et la consécration au pain et au vin substitue l'unique victime, l'unique sacrifice qui désormais puisse compter, le sacrifice du Christ, le Christ victime toujours immolée et agréée. « La messe est un sacrifice liturgique offert par l'Eglise, mais qui est en même temps le sacrifice offert par le Christ sur la Croix et consommé au ciel, parce que les oblats de l'Eglise changés au corps et au sang de la victime du sacrifice du Christ, le Christ lui-même, l'Eglise a pour hostie sur ses autels quotidiens la victime même du sacrifice unique et éternel. » L'unique sacrifice rédempteur a déjà eu lieu. Il n'est pas à refaire ; l'Eglise ne le refait pas ; il est plus juste de dire qu'à la Messe elle s'en empare. A la Messe elle fait un geste liturgique pour *avoir* la victime toujours immolée et agréée et pour avoir avec la victime les effets réels du sacrifice. A la Messe, l'Eglise ne provoque pas en J.-C. une nouvelle immolation distincte de celle du Calvaire ; elle dispose du Christ victime au point de faire de lui *notre victime* à chaque instant sur son autel dressé à cet usage.

En somme, la Messe, sacrifice du Christ, est notre sacrifice pour trois raisons :

— parce qu'elle part de *notre* pain et de *notre* vin,

— parce que le corps et le sang du Christ présents sous les

espèces sensibles *sont cause en nos âmes* de cette religion parfaite d'adoration, d'amour et de pénitence qui doit être la nôtre après avoir été celle du Rédempteur,

— enfin parce que signe efficace de la Passion du Christ il est aussi signe *efficace de notre* immolation intérieure qu'il symbolise en même temps qu'il contribue à la produire chaque jour davantage.

La messe est notre sacrifice parce que comme la Rédemption sacrifice de notre chef.

***

Evidemment ces quelques pages d'analyse ne peuvent (et encore le peuvent-elles ?) que faire soupçonner la richesse de doctrine dont est débordante l'étude bien personnelle de M. Masure.

Peut-être suffisent-elles à faire sentir qu'avec ce nouveau petit livre, fait un pas en avant vers sa solution définitive, si tant est qu'un mystère en comporte une, la question si passionnante du comment de notre messe. Les lecteurs que jadis intéressèrent le traité du P. Billot sur l'Eucharistie, et les ouvrages beaucoup plus volumineux du P. de la Taille et de M. Lepin, liront avec satisfaction et profit le Sacrifice du Chef. Il n'a pas, j'en suis sûr, la prétention d'apporter le dernier mot. Il apporte du moins secours et réconfort à ceux dont c'est le goût et peut-être la fonction d'en poursuivre la recherche.

Mieux encore, il aidera prêtres et fidèles à relire avec plus d'intelligence et plus d'amour les belles prières du Missel, et surtout du canon de la Messe dont il fournit de lumineux commentaires.

Bossuet, le Bossuet des élévations sur les Mystères, que la lecture du nouveau livre dépayserait peut-être un peu, ne le rangerait certes pas parmi les inutiles produits de la science stérile qu'il a réprouvée. Il le trouverait suffisamment plein de considérations bienfaisantes parce qu'elles portent à aimer.

V. LENOIR.

SCOUTISME ET CATHOLICISME [1]

Dans le discours qu'il adressa au pèlerinage scout international à Rome, en septembre 1925, Pie XI prononça ces paroles : « Vous n'êtes pas seulement des jeunes catholiques, mais des jeunes catholiques scouts. *Scouts catholiques*, cela ne veut pas dire peu pour qui considère bien et sait apprécier tout le contenu de ces mots. » Ainsi se trouvait officiellement reconnue et consacrée l'alliance de ces deux termes que d'aucuns s'obstinaient à juger impossible ou inutile. Nous voulons rappeler ici combien est heureuse l'harmonie entre scoutisme et catholicisme, « apprécier tout le contenu de ces mots », et relever combien est réel et profond cet accord.

*
* *

Que pouvons-nous exiger, nous catholiques, du mouvement scout, lorsqu'il se présente à nous ? Est-ce assez qu'il reconnaisse notre foi ?... Ne faut-il pas qu'au surplus il réserve à nos croyances la place d'honneur, qu'il les développe efficacement et qu'il leur fasse produire des fruits de vie ?

Or, que veut être le scoutisme à cet égard ? Non pas une fin en soi, mais *un instrument de culture*. Il entend placer entre les mains des éducateurs de quoi faire arriver à maturité les valeurs du corps et de l'âme. L'éducation n'est-elle pas un travail, et le plus important des travaux dans une vie humaine ? A vrai dire, ce travail suppose une collaboration, collaboration des parents qui délèguent leur autorité à des éducateurs ; collaboration des scouts avec leurs chefs. Ce travail n'en est que plus délicat et il est essentiel que tous aient bien conscience du but à attein-

1. Ces pages sont extraites d'un volume qui doit paraître le 1er août aux Editions de la Nouvelle Revue des Jeunes, 30, rue Vaneau, Paris (7e), sous ce titre : « *Scouts de France et Ordre chrétien. Eloge de l'Ordre Scout* ».

dre : mener de pair la culture physique et l'ornement de l'âme, avec primauté du spirituel sur le corporel. Bref, le scoutisme, s'il veut être véritablement éducateur, doit développer l'homme complet.

Or, l'homme complet, le catholique complet, quel est-il ? C'est un être qui, dès sa naissance, a été porté sur les fonts baptismaux et qui a reçu là, en germe, l'organisme intégral de la vie surnaturelle — participation à la nature divine et vertus infuses qui lui permettent d'agir en enfant de Dieu et de l'Eglise. — « Que demandez-vous à l'Eglise catholique ? », dit le prêtre. — « La foi. » — « Et que vous donnera la foi ? » — « La vie éternelle. » — Tels sont les deux termes de toute vie chrétienne ; la foi infuse dès le berceau ; l'épanouissement de la vie éternelle dans l'au-delà. D'un côté, les semailles, de l'autre la moisson. Mais, entre les deux, la culture sous le soleil divin. « *Cultores Fidei* ». La foi demande à être cultivée et dans de bonnes conditions, à savoir : un milieu favorable, des maîtres expérimentés, une orientation *constante* de toute la vie vers son but véritable.

Il n'y aura donc, à nos yeux, d'éducation parfaite que dans l'emploi actif et la mise en œuvre directe de toutes les facultés naturelles et surnaturelles. Des actes isolés de religion ne sauraient suffire. Il faut que la religion jaillisse sans interruption ; il faut qu'elle soit une vie. Aussi est-il de la première importance que le scoutisme, s'il prétend nous former, nous initie vraiment à toute notre vie d'homme et de chrétien, et se présente comme l'apprentissage sérieux et l'utile instrument de notre foi.

Qui ne comprend dès lors l'émoi de nombre de catholiques en présence du mouvement scout à ses débuts ! Peut-on, sans déformer la pensée du fondateur, bâtir un scoutisme catholique ? Le mouvement scout n'est-il pas essentiellement neutre ou a-religieux ? Et d'abord, pourquoi Baden-Powell n'a-t-il pas pris soin de marquer lui-même la place qui revient à la religion, dans son système d'éducation ?

Cette raison, la voici : « C'est à dessein que nous n'avons parlé de l'observation des pratiques qu'en termes généraux ; nous tenions à laisser les mains libres aux organisations et aux individus qui voudront faire usage de ce livre... Dans notre association qui comprend des garçons de toute croyance, nous

n'aurions pu donner des règles précises, même si nous l'avions voulu »[1]. L'expérience prouva que c'était sagesse et que c'était là un élément de succès : « Si nous avions commis la fatale erreur d'ignorer complètement la religion ou d'essayer de lancer une religion scoute, ce qui, en fait, n'eût été qu'une sorte de neutralité, nous n'aurions jamais réussi à devenir ce que maintenant nous pouvons prétendre que nous sommes : une Institution Nationale. »[2]

Dans la pensée du fondateur donc, ni religion scoute, ni neutralité. Mais ce qu'il pouvait faire, il l'a fait. Il a créé « l'ambiance » religieuse, le milieu favorable. Et c'est au scoutisme que s'applique éminemment ce que J. Jaouen dit de l'Ecole nouvelle : « Est-ce à dire que nous n'ayons rien à prendre dans les pratiques où se traduisent les aspirations morales de l'Ecole nouvelle ? On n'oserait être aussi catégorique. Peut-être, si nous avions toujours été fidèles à l'esprit même de notre Eglise, n'aurions-nous pas besoin de tourner les yeux de ce côté-là. Mais s'il est vrai que sous la loi du moindre effort nous avons parfois tendance à nous contenter d'un ordre extérieur qui satisfait et trompe l'œil, des expériences de l'Ecole nouvelle peuvent au moins nous rappeler que la véritable éducation se fait du dedans. Elles nous suggèrent, parce qu'elles ont été conduites en ce sens plus systématiquement que chez nous, bien des moyens de créer l'ambiance affective dont les jeunes âmes ont surtout besoin pour s'ouvrir aux prescriptions de la loi divine comme des lois humaines : sentiments de confiance et d'enthousiasme, culte du beau, de l'honneur, du courage, désir de la perfection, sens de la solidarité. Les vertus chrétiennes ne sont pas sans doute pure affaire de sentiment... Mais qui ne conviendrait que cette ambiance affective ne soit précisément celle qu'elles devraient produire et dans laquelle elles ont plus de chances de s'épanouir ? Pour donner aux jeunes le goût de la vie, on ne verse pas nécessairement dans l'américanisme et le mépris des vertus dites passives... Il n'est que d'ouvrir son saint Thomas si l'on a là-dessus quelque hésitation... Et nous croyons qu'il n'est pas trop malaisé de persuader, même à des enfants, la parfaite harmonie des vertus chrétiennes avec les plus nobles sentiments humains[3]. »

1. *Eclaireurs*, p. 312.
2. J. Sevin, *Le Scoutisme*, p. 19. B.-P. ne parlait que pour l'Angleterre.
3. *Questions actuelles de pédagogie*, pp. 95-96. Editions du Cerf. Juvisy.

Baden-Powell est allé plus loin cependant. Ses livres comme ses discours sont parsemés de recommandations qui ne laissent aucun doute sur sa volonté expresse de donner au monde un scoutisme essentiellement religieux. « Nous voulons donner au garçon un christianisme pour la vie de tous les jours et non pas seulement une religion du dimanche[1]. » Aussi veut-il que la pensée de Dieu soit pour l'Eclaireur comme une lumière qui oriente chacune de ses démarches. S'agit-il de l'étude de la nature ? « Tous ces objets qui font appel à leur curiosité et à leur faculté d'observation fascinent les garçons jusqu'à les absorber, et les mènent directement à reconnaître la main de Dieu dans ce monde de merveilles[2]. » Faites-vous des exercices de respiration ? Baden-Powell vous enseigne à imprégner cet acte de la plus pure charité : « Quand vous joignez les mains, dites-vous que vous êtes liés à vos amis, c'est-à-dire aux autres Eclaireurs, tout autour de vous, à droite, à gauche, devant et derrière vous ; de tous les côtés, vous êtes unis à des amis. L'amour et l'amitié sont des dons de Dieu ; ainsi, quand vous vous redressez, vous regardez vers le ciel et vous inspirez le souffle de bienveillance qui vient d'en-haut, pour l'exhaler ensuite vers vos camarades tout autour de vous[3]. » Autre texte enfin des plus significatifs : « En accomplissant votre devoir envers Dieu, soyez toujours reconnaissants. Toutes les fois que vous avez un plaisir, une partie qui réussit, une entreprise qui marche bien, remerciez-le, ne serait-ce que par un mot ou deux, comme on dit les grâces après le repas. C'est une bonne chose aussi que de souhaiter du bien à autrui. Ainsi, quand vous voyez un train qui part, — un mot de prière pour que Dieu bénisse tous ceux qui s'y trouvent[4]. »

1. *Guide du Chef Eclaireur*, p. 12.
2. *Guide...*, p. 86.
3. *Eclaireurs*, p. 213.
4. *Eclaireurs*, 252. — Voir aussi ce que dit le P. Sevin dans « *Le Scoutisme* », p. 19. « Le scout athée, neutre ou laïque, au sens français, hélas ! du mot, est donc un être qu'on ne connaît pas et qu'on n'admet pas Outre-Manche, et on y déplore ouvertement qu'il existe chez nous. » L'auteur rapporte plus loin une parole de Baden-Powell : « Le scout est avant tout un croyant : je répudie tout scoutisme qui n'a pas la religion à sa base ».
Reconnaissons toutefois que B.-P., sous la pression des circonstances, a prononcé des paroles et écrit des lettres qui montrent que, pratiquement, il reconnaît en France l'existence d'une Fédération bâtie sur le principe de la neutralité : les Eclaireurs de France.

*
* *

Pareille bonne volonté pouvait-elle être rejetée ? L'Eglise, toujours disposée à favoriser les initiatives susceptibles de se développer au sein de l'orthodoxie la plus éprouvée, ne tarda pas à s'intéresser au mouvement naissant. Par la voix la plus autorisée qui fût — celle de S. S. Pie XI — elle reconnut, non seulement que ce mouvement n'était pas contraire à ses propres disciplines et à ses directives en matière d'éducation, mais encore qu'il pouvait parfaitement s'y adapter et vivre de sa vie. L'on eut dès lors un scoutisme catholique officiellement admis, et l'expérience a amplement démontré qu'en se faisant une âme catholique, le scoutisme recevait son couronnement et son achèvement idéal.

Comment établir semblable démonstration sans décrire toute la vie du S. D. F. — depuis son lever où il commence par réciter « la prière du scout[1] » jusqu'au feu de camp où la parole et la bénédiction de l'aumônier viennent consacrer les derniers instants du jour à son déclin. Puisqu'il faut nous borner, relevons au moins ce qui est propre aux « catholiques scouts ».

De quoi ont-ils besoin, ces adolescents, pour que leur éducation soit intégrale ?... pour que leur religion soit connue d'eux, aimée, vécue ?... pour que non seulement « ils vivent mais vivent surabondamment » ?... Il leur faut des guides éclairés, sûrs et autorisés ; un milieu favorable à l'éclosion de pensées et de sentiments religieux ; il faut surtout qu'ils en arrivent à considérer leur religion comme une vie et donc comme un élément inséparable de leur existence journalière. Or — est-il besoin de le souligner ? — toutes ces conditions indispensables à une vie scoute pleinement et normalement menée sont réalisées, pour les jeunes catholiques, et au long d'une année, au sein d'une troupe Scout de France.

Commentant un texte de saint Thomas où le grand Docteur

1. Seigneur Jésus, apprenez-moi à être généreux ; à vous servir comme vous le méritez ; à donner sans compter ; à combattre sans souci des blessures ; à travailler sans chercher le repos ; à me dépenser sans attendre d'autre récompense que celle de savoir que je fais votre sainte volonté. Ainsi soit-il.

affirme la nécessité de recourir aux ministres de l' Eglise du Christ « pour aboutir au port du salut éternel », le R. P. Héret dit ceci : « J'ai bien souvent pensé que, pour cette raison, les S. D. F. qui sont seuls chez nous à avoir des aumôniers sont aussi les seuls à posséder un scoutisme intégral... Notre scoutisme aboutit, le scoutisme neutre reste en route. Le scoutisme dissident dévie[1]. »

Et qu'on le remarque. Ceci n'est pas une affirmation purement gratuite. Selon qu'il y aura ou non un aumônier dans la troupe, selon que les principes religieux auront ou non la place d'honneur, c'est la vie scoute elle-même qui changera de ton et d'aspect. « Qu'il est triste le camp sans aumônier ! C'est le camp sans Messe, sans communion, sans la bénédiction du prêtre au soir, avant de s'endormir, sans sa parole, familière et évocatrice, douce toujours et bonne pour consoler, encourager, entraîner au cours de la journée[2] !... » Le voyez-vous donc ce prêtre, accomplissant là, dans des conditions exceptionnellement favorables et sans entraves, ses fonctions sacerdotales ? Il parle, et c'est la doctrine de l'Eglise, l'enseignement de Jésus, qui atteignent ces jeunes esprits ; il suggère, et voici que s'ouvrent devant ces énergies avides de se déployer des horizons insoupçonnés qui les inciteront à se dépenser dans des aventures — parfois héroïques — de charité chrétienne ; il pardonne, trop heureux si, dans l'exercice de ce ministère, il peut stimuler des âmes languissantes ou même faire éprouver à d'autres les consolations et les joies du retour en grâce ; il sanctifie enfin par le pouvoir qu'il possède et dont il use largement de bénir, de prier au nom de l'Eglise, de rappeler d'une manière vivante et de prolonger la personne et l'œuvre de Jésus-Christ.

Mais c'est trop peu de faire valoir les bienfaits qu'assure la simple présence du prêtre. Il y a plus. C'est une véritable fusion d'âmes qui s'opère entre lui et les garçons, un cœur à cœur, une robuste amitié dont ne voudraient plus se passer ceux qui l'ont une fois goûtée. Bref, à l'expérience, le scoutisme catholique se révèle comme un merveilleux instrument d'éducation religieuse. Ceux-là seuls qui l'ont éprouvée sentiront la vérité de ces lignes. « Le prêtre joue donc au camp un rôle de premier

1. *Le Chef*, juillet-août 1926, pp. 7 et 8.
2. Article de M. PHALEMPIN, *Le Chef*, mai-juin 1926, p. 9.

plan. Il y trouve une occasion exceptionnellement favorable de connaître ses enfants, puisqu'il partage leurs jeux, leurs prières, leurs repos, leur sommeil, leurs fatigues et leurs joies. Il pourra suppléer, par son observation personnelle, au défaut d'analyse trop fréquent à cet âge, et compléter ou corriger les données nécessaires à son rôle d'éducateur.

A l'inverse, les scouts apprennent à voir le prêtre sous un jour nouveau, dans la simplicité de leur vie partagée, et à briser l'une après l'autre les barrières que la timidité, les préjugés ou l'absence d'occasions ne manquent pas d'interposer entre eux et lui. Ici, c'est tout naturellement et en toute facilité, à chaque moment du jour, que s'établissent les contacts, et tout camp bien mené peut ainsi devenir, suivant la pittoresque expression du R. P. Sevin, « une retraite fermée à ciel ouvert[1]. »

On le voit, parmi les éléments que nous citions comme nécessaires pour que le scoutisme réponde aux aspirations religieuses du garçon, nous n'avons retenu et nous n'avons mis en lumière que la présence et le rôle de l'aumônier. C'est que cette présence est un symbole en même temps qu'une particularité chère aux S. D. F. De ce fait, comme d'une source, découlent les autres avantages : et la saine atmosphère qui favorisera la joie et la santé spirituelles, et l'harmonie entre la religion et la vie. « Nous sommes à l'opposé de ceux que Péguy flétrissait lorsqu'il disait : « Parce qu'ils ne sont pas du monde, ils croient qu'ils sont de Dieu ! » Nous sommes du monde et nous voulons être de Dieu. Nous voulons conserver, au sein de l'existence la plus riche des conquêtes humaines, la vigueur de la santé spirituelle et surnaturelle[2]. »

*
* *

A-t-on pressenti à quel degré de vie parfaite le scoutisme catholique peut élever les garçons ?... Tandis que nous ranimons devant notre regard cette vision si chère, nous ne songeons pas sans une profonde mélancolie à ces adolescents si nombreux qui ne partagent pas notre allégresse et qui, pourtant, y ont droit, à titre d'enfants de l'Eglise catholique. D'autres signes les abri-

1. Article cité, pp. 10 et 11.
2. *Le Chef*, mars 1932, Journées Fédérales des Routiers, p. 105.

tent que la croix potencée, où nous les voyons confondus parmi d'autres garçons aux croyances si diverses. Ils sont nos frères cependant, pour d'autres raisons encore que le port d'un uniforme identique et la promesse scoute. A quand le « rally » magnifique qui les ramènera définitivement dans nos rangs et chez eux ? Les causes disparaîtront-elles jamais d'une dispersion et d'un éparpillement qui nous attriste ? Quand sera-t-elle complète, et par conséquent plus joyeuse et plus forte, la ronde de tous les scouts catholiques français ?...

Hyac. Maréchal, O. P.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LE MOUVEMENT DES A. P. E. L.

ou Associations des Parents d'élèves de l'Enseignement secondaire libre

Le *Mouvement* qui a déterminé en France l'union des parents d'élèves de l'Enseignement secondaire libre dans les cadres de l'A. P. E. L. est de date récente. La *première association* fut formée à Marseille pour la région académique (Aix-Marseille), le 22 février 1930, grâce à l'initiative de M. Eugène Bresson et d'un comité de pères de famille qui confiaient leurs enfants à divers établissements secondaires libres de la ville[1].

Le mouvement s'est vite développé[2]. En 1931, les A. P. E. L. formaient leur *Délégation Nationale*. Le siège est à Paris (7e), 16, rue de la Ville-l'Evêque, et Me Philippe de Las Cases, avocat, en est le président. Un *Bulletin National*, issu du Bulletin de l'A. P. E. L. (Aix-Marseille), et organe officiel du mouvement, est envoyé chaque trimestre aux adhérents[3].

On compte à l'heure actuelle en France neuf régions académiques où l'A. P. E. L. est définitivement constituée et cinq où elle est en bonne voie de formation, soit quatorze régions *apélisées* sur dix-huit. On estime à près de 40.000 le nombre des familles associées.

1. En 1905, M. Calmels, ingénieur, établit à Marseille la première association des parents d'élèves des Lycées et Collèges de l'Etat. Il créa la Revue : Famille et Lycée, qui est devenue l'organe de la Fédération Nationale. En 1930 on a célébré le vingt-cinquième anniversaire de cette fondation.

2. Le 22 janvier 1930, l'A.P.E.L. (Aix-Marseille), après un mois de propagande faite par le Comité d'initiative, comptait 1 750 familles marseillaises envoyant leurs enfants, garçons ou filles, en seize écoles secondaires libres. Elle s'est depuis étendue à la région et compte aujourd'hui plus de 3.000 adhérents.

3. Administration et Rédaction. 16, rue de la Ville-l'Evêque, Paris, VIIIe. Publicité, Jacques Vautrain, 9, rue du Dobropol, Paris, XVIIe.

*
* *

Comment s'explique *le succès de ce mouvement* d'association ?

Les parents ont compris que *la famille usagère de la liberté d'enseignement* constituait par le fait seul une *réalité sociale* qui devait être *représentée sur le terrain civique.*

La France n'est-elle pas un pays de *liberté*, dont le régime est démocratif et *représentatif ?* Depuis la guerre, la *famille* a pris plus nettement conscience de ses intérêts et de ses droits. Elle tend à imposer sa valeur et occupe une place de plus en plus large dans la cité. *La législation familiale* se développe d'année en année et transforme notre Code individualiste.

Par ailleurs, depuis la loi de 1901, *les associations se multiplient.* Les parents ont compris qu'ils ne pouvaient être représentés dans le pays que par *une association spécialisée,* qui grouperait les *intéressés,* c'est-à-dire les familles usant de la liberté d'enseignement.

A vrai dire, l'A. P. E. L. était attendue. C'est ce qui explique la vigueur et la rapidité du mouvement[1].

Avant 1930, on comptait déjà en France des associations de parents d'élèves formées autour de certaines écoles libres. Mais elles étaient particulières et locales et ne se préoccupaient pas de réaliser la représentation civique. Cette préoccupation constitue la singularité du mouvement des A. P. E. L. qui sont en conséquence régionales académiques avec Délégation Nationale pour qu'il y ait la représentation et dans le ressort de l'académie et dans l'ensemble du pays.

1. Le mouvement a été favorisé par l'entente et la collaboration des directions d'établissements secondaires libres, à qui les initiateurs à Marseille et en d'autres régions firent appel dès le début.

A sa réunion de Pâques 1930, le Comité de l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne, présidé alors par le regretté Mgr Guillemant, décida de former une Commission pour étudier cette question au Congrès qui se tint à Toulouse, la même année. A la demande du Chanoine Beaussart, successeur de Mgr Guillemant qui, dès le début, favorisa ce mouvement, une nouvelle communication fut faite au sujet de l'A.P.E.L. au Congrès de Dijon, en août 1931.

Les membres de l'Alliance s'intéressèrent à cette initiative des parents de leurs élèves. La confiance des familles les invitait à collaborer à ce mouvement d'association.

***

Quels sont les *caractères spécifiques* de ce *mouvement ?*

L'A. P. E. L. est d'abord une *association spécialisée.* Elle l'est par *son recrutement*, car elle n'admet comme membres actifs que *les parents usagers*, c'est-à-dire les familles qui usent de la liberté naturelle et légale de faire élever et instruire leurs enfants, suivant leur conscience, soit en des écoles privées du degré secondaire, soit à domicile, comme la loi le permet.

L'A. P. E. L. ensuite a un *but premier spécial : représenter civiquement les familles usagères*, en vue de maintenir et développer la liberté d'enseignement dont elles usent, de faire valoir leurs droits, leurs intérêts et les exigences de leurs devoirs en matière d'éducation, devant l'opinion et auprès des pouvoirs publics : gouvernement, chambres, commissions nationales ou parlementaires, autorités civiles et universitaires, préfets, maires, recteurs, inspecteurs, etc[1]...

A ce but premier, qui pourrait à la rigueur suffire, l'A.P.E.L. joint des *buts secondaires* très importants : *l'entr'aide mutuelle* des familles en faveur des enfants au cours de la période scolaire et après, par exemple, pour le choix des carrières ; *l'aide* aux écoles secondaires libres, à leurs directions, à leurs maîtres, dans la mesure où cette aide est désirée par ceux qui pourraient en bénéficier et de façon à éviter toute confusion et toute ingérence.

Enfin, l'A. P. E. L. se place et veut agir des *terrains spéciaux :* terrains de la famille, de l'éducation et de l'instruction, de la liberté d'enseignement, et terrain civique. L'ensemble de ces terrains conjugués constitue le domaine d'action de l'A.P.E.L. Il est nettement délimité.

En conséquence, l'A. P. E. L. ne représente que les *familles usagères.* Il n'entend et ne doit représenter ni l'enseignement libre en général, ni les écoles privées, ni leurs directions, ni leur

1. Les Associations des Parents d'élèves des Lycées et Collèges de l'Etat et leur Fédération Nationale, après une période de difficultés, réussit à imposer sa collaboration. Elles sont reconnues en fait par les autorités civiles et universitaires et même consultées officiellement. Il est à remarquer que les interventions du Président de la Fédération ont toujours été sages, opportunes et inspirées par le souci de faire respecter les droits des familles sur l'éducation et l'instruction des enfants, par le désir de procurer la réforme et le progrès de l'éducation nationale, en vue du bien commun. Consulter la Revue : Famille et Lycée.

corps professoral, encore moins les directions régionales ou diocésaines.

Pourtant, comme les parents associés font chacun confiance à l'enseignement libre et à tous les éléments précités qui le composent, l'A. P. E. L. s'est établie sur un statut fondamental de confiance et de collaboration, avec l'enseignement libre et ses éléments, dans le respect des distinctions nécessaires et de l'indépendance mutuelle légitime.

Cette analyse des *caractères spécifiques* du mouvement des A. P. E. L. montre qu'il est original, légitime, autonome et opportun. Il doit être efficace. N'est-il pas exactement adapté à la situation actuelle, à la législation et à l'esprit public ?

*
* *

Dans son action sur les divers terrains qui constituent son domaine : famille, éducation-instruction, liberté d'enseignement, terrain civique, l'A. P. E. L. peut et doit s'entendre, sans confusion ni exclusion, dans une indépendance mutuelle, avec les associations diverses dont la nature et le but sont connexes ou parallèles.

Elle doit se rencontrer et collaborer notamment avec les unions ou syndicats de directeurs (employeurs) et de maîtres (employés), qui groupent et représentent les *professionnels* de l'enseignement libre ; avec les associations ou amicales d'anciens et anciennes élèves, *bénéficiaires* de l'enseignement libre, et qui font bénéficier de l'éducation reçue famille, profession, cité.

Ces trois catégories sociales : *usagers*, *professionnels* et *bénéficiaires* doivent par la force des choses un jour ou l'autre s'unir dans la région et sur le plan national, pour *représenter l'enseignement libre* devant l'opinion et auprès des pouvoirs publics, en des conditions qui restent à déterminer. Par ces trois points marqués sur le terrain civique, ne pourrait-on pas faire passer la circonférence qui formerait le cercle de l'enseignement libre[1] ?

1. Cette idée avait été énoncée, comme une conséquence du mouvement de l'A.P.E.L., dans la brochure de propagande parue en 1930 (l'A.P.E.L., par Henri Baudriet, Editions Publiroc, 53, rue Thiers, Marseille, 2 fr. 25). Le même auteur l'a précisée en divers articles parus dans la Vie Catholique. Elle vient d'être reprise avec autorité par M. Georges Depape (Vers une organisation générale de l'Enseignement libre. Spes, 17, rue Soufflot, Paris, Ve).

Le 12 avril 1932, à Marseille, il a été décidé que serait formée une Union

En dehors de cette *articulation à trois branches* : A. P. E. L., Syndicats, Amicales, qui paraît aussi logique que pratique, l'union et la collaboration devra se réaliser, sur un point ou un autre, en telle ou telle occasion, entre l'A. P. E. L. et les autres associations qui s'intéressent soit à la famille, soit à l'école libre, par exemple, les associations de pères de famille, les Ligues de familles nombreuses, les Comités ou les amis de l'école libre, etc., etc[1]...

Certains penseront que ce mouvement est bien complexe. Ils jugeront qu'il y a pléthore d'associations pour des buts distincts certes, mais semblables ou rapprochés. « Entia non sunt multiplicanda sine necessitate », dira-t-on. Dans le domaine de l'action, l'utilité suffit à justifier des créations nouvelles. La vie sociale et civile est de plus en plus complexe.

Sur le terrain civique, il importe aujourd'hui que toutes les réalités et les valeurs sociales soient représentées. Elles ne peuvent l'être que par des associations. La société actuelle tend de plus en plus à *l'association multiple et spécialisée*. Il faut, à notre époque, entourer les droits, les intérêts, les libertés qui les assurent, d'un véritable *réseau d'associations*.

***

Après avoir indiqué les caractères spécifiques du mouvement et montré le terme vers lequel il tend, il convient de dire *comment il est organisé* et *quels sont ses éléments constitutifs*.

représentative de l'Enseignement libre, dite U.R.E.L. pour la région académique (Aix-Marseille), par la fédération des Syndicats (professionnels), des amicales (bénéficiaires) et de l'A.P.E.L. (usagers).

De plus, à la même date, un plan d'association a été arrêté pour être réalisé progressivement. Il doit compléter l'A.P.E.L. (section du secondaire) par trois A.P.E.L. distinctes, mais unies (sections du primaire, du technique et du supérieur).

La voie est ouverte, le premier pas est fait. Si ce mouvement se propage de région en région et aboutit au plan national, l'Enseignement libre aura une représentation civique indiscutable et puissante. Ce sera une date décisive dans l'histoire de l'Enseignement libre en France.

1. L'A.P.E.L. peut être amenée à collaborer en toute indépendance, par occasion et pour des objectifs précis et temporaires, avec l'Association des Parents et élèves des Lycées et Collèges de l'Etat. Les deux organisations en effet représentent les familles à propos de l'éducation et de l'instruction sur le terrain civique, bien qu'elles usent différemment du même droit et de la même liberté.

Son but essentiel étant de représenter les parents usagers de la liberté d'enseignement, c'est dans les cadres officiels où ils usent de cette liberté que l'A. P. E. L. devait s'organiser, c'est-à-dire dans *les académies*. Dès l'origine en 1930, à Marseille, l'A. P. E. L. s'est établie dans la région académique. En 1931, la Délégation Nationale a déclaré qu'elle n'admettait comme élément constitutif que les A. P. E. L. académiques. Elle est formée du reste par leurs délégués : le président et un membre de chaque A. P. E. L[1].

On a préféré, en 1931, former une Délégation Nationale des A. P. E. L. académiques au lieu de les grouper en Fédération. Pourquoi ? Parce qu'on a voulu d'une part éviter les frais d'un organisme fédératif, et d'autre part laisser aux associations régionales une plus grande indépendance. Jusqu'ici cette formule d'organisation n'a montré que des avantages.

Comment est organisée l'A. P. E. L. académique ?

La Délégation Nationale, dès sa fondation, a tenu à déclarer que les régions seraient libres de choisir entre *deux types d'organisation.*

1° L'A. P. E. L. du type Marseille, Bordeaux, Toulouse, etc... qui groupe *directement* les parents usagers de la région. Chacun d'eux peut être membre actif de l'A. P. E. L. académique. Ce type d'association n'est donc pas fédératif[2].

Par ailleurs, les parents usagers, membres de l'A. P. E. L., peuvent former entre eux soit des associations particulières autour de tel ou tel établissement secondaire libre ou encore d'un groupe de ces établissements, soit des associations locales pour une ville ou pour un diocèse. L'A. P. E. L. et ces associations sont indépendantes entre elles, bien qu'elles doivent s'entendre et collaborer.

Ces associations particulières ou locales sont non seulement légitimes et utiles, mais désirables. Pie XI n'a-t-il pas recom-

1. La Fédération Nationale des associations des Parents d'élèves des Lycées et Collèges de l'Etat vient de décider de former une union régionale pour chaque ressort d'académie. N'est-ce pas une preuve que l'A.P.E.L. avait choisi la forme d'organisation la plus opportune ?

2. L'A.P.E.L. a débuté à Marseille par ce type d'association : il est donc primitif et originel. A notre avis, il assure une représentation civique indiscutable. Il permet à l'A.P.E.L., élément constitutif du mouvement, d'obtenir plus aisément les ressources utiles à son action civique. Il confère au mouvement plus d'autonomie, d'autorité et aussi d'unité. Toutefois, les régions demeurent libres de ne pas l'adopter et de lui préférer le second type.

mandé d'organiser la collaboration entre l'école et la famille ? Elles peuvent y aider. D'autre part, elles sont très aptes à réaliser pratiquement les buts secondaires que l'A. P. E. L. s'est proposés : entr'aide des familles, aide aux établissements.

2° L'A. P. E. L. du type Paris, Lyon, Grenoble, etc... C'est une *union fédérative* qui groupe les parents usagers par l'intermédiaire des associations particulières ou locales dont nous avons parlé. L'A. P. E. L. académique n'est formée que par leur fédération.

Quand elle est du type fédératif, l'A. P. E. L. académique doit toutefois se réserver le droit de recevoir sous une forme ou une autre les adhésions des parents usagers qui ne feraient partie d'aucune de ces associations fédérées, et ceux aussi qui feraient élever leurs enfants à domicile. L'essentiel est que l'A. P. E. L. académique soit formée, mais il importe qu'elle puisse être ouverte à tous les parents usagers pour en être vraiment la représentation générale et agir au nom de tous.

Le mouvement, en effet, aura toute sa valeur sociale et sa force civique, s'il peut être universel et unanime, au moins en principe sinon en fait. La représentation qu'il réalise doit être générale pour obtenir l'audience du pays et des pouvoirs publics.

*
* *

Quel est *le programme d'action du mouvement ?*

Les buts qu'il poursuit l'indiquent nettement. Il n'y a pas à y revenir.

Mais il est *un problème très grave* qui actuellement doit préoccuper les A. P. E. L. et leur Délégation Nationale, celui que posent *les répercussions de la gratuité progressive de l'enseignement secondaire d'Etat.*

Les parents usagers de la liberté d'enseignement groupés en A. P. E. L. n'ont pas à s'opposer à cette mesure qui met à la charge de l'Etat, les frais d'instruction jusqu'ici à la charge des familles. Cette opposition serait vaine mais surtout déplaisante. Pourquoi en effet vouloir priver les familles de cet avantage, que le Parlement leur accorde ? Que cette mesure soit dispendieuse pour les deniers publics, qu'elle mette sur un pied d'éga-

lité discutable les riches et les pauvres, on peut le penser ; il a pu être bon de le dire. Mais *le fait est acquis.* Il n'y a qu'à l'admettre et à en tenir compte.

Partant de ce fait, les A. P. E. L. et leur Délégation Nationale devront agir auprès de l'opinion et des pouvoirs publics, pour que la gratuité ne nuise pas à la liberté et qu'elle ne crée pas une inégalité.

Or en fait, la gratuité nuit actuellement à la liberté et crée une inégalité.

En effet, X..., père de famille, envoie librement ses enfants au lycée où il est dispensé de payer pour leur instruction, parce que l'Etat paie avec les deniers publics.

Par contre, Y..., père de famille, envoie librement les siens dans un établissement secondaire privé où il doit payer parce que l'Etat ne paie pas avec les deniers publics.

X... et Y... sont des citoyens libres et égaux. On ne peut admettre que les deniers publics subviennent aux frais d'instruction des enfants de X... et non à ceux des enfants de Y...

La gratuité de l'enseignement secondaire d'Etat rend l'usage de la liberté onéreux, et crée une inégalité.

Il faut donc que la *liberté* soit *gratuite* et que cette *inégalité* soit *compensée.*

Les A. P. E. L., qui représentent les parents usagers de la liberté d'enseignement, doivent donc entreprendre une campagne auprès de l'opinion, par la parole et la presse, auprès des pouvoirs publics, par des démarches officielles, pour que des mesures législatives soient adoptées le plus tôt possible qui compensent cette inégalité, et rendent gratuit l'usage de la liberté.

Les A. P. E. L. doivent de plus proposer les mesures qui leur paraissent convenables et pratiques.

Des moyens de compenser s'offrent qu'autorisent des précédents. Quels sont ces moyens ? Les subventions sous forme directe ou sous forme indirecte par le dégrèvement d'impôts.

Si Y..., pour user de la liberté d'enseignement, doit payer les frais de scolarité que ne paie pas X..., on doit lui accorder une *subvention* correspondante soit directe par un *remboursement*, soit indirecte par un *dégrèvement* proportionnel d'impôts, suivant qu'il est ou non imposé.

Il y a des précédents, avons-nous dit.

D'abord celui institué depuis plus de quinze ans par *la loi sur les Pupilles de la Nation*. Les pupilles, en effet, pourvu qu'ils aient satisfait à l'examen, peuvent recevoir une allocation pour frais de scolarité quand ils sont élèves d'une école secondaire libre et ont dépassé l'âge scolaire. Cette allocation est prélevée sur les deniers publics.

Autre précédent. Les assurés obligatoires ont le droit, d'après les dispositions de *la loi sur les assurances sociales*, de choisir leur médecin, leur pharmacien, leur clinique. La caisse des assurances doit leur rembourser selon un barême établi leurs frais sur présentation de la note qu'ils ont payée.

On dira peut-être que les assurés paient leur assurance. Sans doute, mais il faut remarquer que le versement est obligatoire et constitue un véritable impôt, ensuite qu'il est complété par le versement obligatoire d'un tiers, le patron, et enfin que les finances de l'Etat doivent concourir dans une mesure variable mais certaine, le cas échéant, à l'assurance.

Tel est le problème que les A. P. E. L. doivent poser, et pour la solution favorable duquel ils doivent agir sans se lasser, en employant tous les moyens légitimes de se faire entendre et d'obtenir satisfaction.

*
* *

Cette campagne qui s'impose, les A. P. E. L. et leur Délégation Nationale pourront la mener avec d'autant plus d'efficacité que leur valeur civique sera plus indiscutable, et que leur mouvement apparaîtra mieux animé de l'esprit de concorde et de collaboration.

L'A. P. E. L., association légale assurant la représentation civique des parents usagers de la liberté d'enseignement, s'offre comme un organisme social ayant sa place dans la cité, et résolu non seulement à maintenir et à développer une liberté naturelle et légale qui garantit *le droit primordial de la famille sur l'éducation*, mais encore à collaborer pacifiquement à la réforme et au progrès de l'éducation nationale[1].

Antoine Allègre.

1. Il nous paraît intéressant pour les lecteurs de la Revue de citer en note une partie des Conclusions de la brochure de propagande, éditée en 1930.

Conclusions

Il importait, tout le monde en conviendra, de faire connaître l'existence

GRANDS MOTS

On médit souvent des « grands mots », affectant de n'y voir que de vains symboles, vides de toute substance, bons tout au plus à masquer le réel et à déchaîner des forces nocives. Les catholiques donnent volontiers dans ce travers. N'est-elle pas significative, à ce sujet, l'interruption que lançait naguère au Sénat un homme d'extrême-droite, lors d'un discours de M. Doumergue sur la Société des Nations : « La Société des Nations, quelle blague ! » J'aime mieux l'attitude du vénéré doyen de la Chambre, M. Groussau, terminant son discours de rentrée, dans lequel il avait si courageusement défendu quelques-unes de nos revendications, par une allusion pathétique à la devise de la France républicaine : Liberté, égalité, fraternité.

et l'histoire, les raisons d'être et les buts de l'A.P.E.L., d'indiquer les procédés employés pour la constituer avec un succès si rapide et si grand.

Il est à souhaiter que cette brochure suscite des initiatives semblables en d'autres villes pour d'autres régions académiques. On peut espérer alors que bientôt ces A.P.E.L. régionales pourront se grouper en une Fédération Nationale.

Les familles, les directeurs et les professeurs de l'Enseignement Secondaire Libre, tous les bons citoyens et les catholiques en particulier, doivent entrer dans ce mouvement salutaire, chacun pour sa part et selon ses moyens. Il faut parler de l'A.P.E.L., faire ressortir ses avantages et son opportunité, car le temps presse.

Mais il convient de ne pas oublier que l'A.P.E.L. étant l'Association des Parents, est leur affaire propre. Certes elle peut aider l'Enseignement Secondaire Libre, mais elle ne saurait le représenter, encore moins le diriger, ni se laisser absorber par lui.

L'aide que d'autres peuvent et doivent apporter à l'A.P.E.L. pour qu'elle s'établisse, se maintienne et progresse, ne doit pas, en droit et en fait, gêner l'autonomie légitime de l'A.P.E.L., maintenant, et plus tard, de la Fédération Nationale, si elle existe un jour.

Il y a lieu de penser que les A.P.E.L., tout en gardant soigneusement leurs caractères propres et leur indépendance légitime, pourront sur certains points d'intérêt familial et éducatif, collaborer avec les Associations des Parents d'élèves des Lycées et Collèges de l'Etat. Si celles-ci sont placées sur le terrain de l'Enseignement public, celles-là sur celui de l'Enseignement libre malgré cette différence essentielle, elles groupent toutes deux des parents, qui comme tels s'associent pour être représentés, pour faire valoir leurs droits et leurs intérêts de famille, en matière d'éducation et d'instruction.

Enfin, il faut nettement déclarer et bien souligner que *l'intention* qui présida à la formation de l'A.P.E.L. fut essentiellement *pacifique et sociale*.

Les parents associés entendent être représentés, écoutés ; ils veulent intervenir, mais en esprit de collaboration, et en vue du bien commun, sur le chapitre de l'éducation et de l'instruction nationales. Ils veulent la réforme et le progrès dans la concorde. Ils n'auraient à défendre leurs droits et ceux de l'Enseignement Libre dont ils usent pour leurs enfants, que dans la mesure où ces droits seraient méconnus ou attaqués. En ce cas ils entendent les défendre par les moyens légaux et légitimes.

En face de ces grands mots, et de quelques autres, quelle position devons-nous prendre ?

Tel est le problème auquel veut répondre un précieux petit livre du P. Croizier, de l'Action populaire, que nous recommandons très spécialement aux rédacteurs des Bulletins paroissiaux[1]. Le P. Croizier a fort bien mis en lumière — avec le méritoire souci d'atteindre un public que trop de métaphysique dérouterait — que devant ces grands mots, agités comme des drapeaux par d'habiles politiciens, il faut se garder des attitudes trop simplistes, condamnation ou consécration, sans atténuations ni réserves. Il nous demande de nous rappeler que nous sommes à la fois les fils spirituels de la scolastique et de Descartes et qu'ici comme ailleurs, il y a lieu d'éclairer sa lanterne et de distinguer.

Un fait est d'abord indéniable : ces mots sont des forces, emportant avec eux une sorte de mystique à laquelle les masses obéissent jusqu'au sacrifice de leurs intérêts particuliers. Ceci mérite considération : devons-nous, de gaieté de cœur, nous priver de ces forces, en priver les grandes causes dont nous voulons être les apôtres aussi intelligents que généreux ? Pouvons-nous oublier la méthode des premiers chrétiens, et des plus qualifiés, un saint Jean, un saint Paul, qui n'ont pas craint d'habiller les divines idées dont ils étaient les dépositaires privilégiés, de vocables empruntés à la langue de leurs contemporains, des mots à la mode de l'hellénisme en sa floraison ? On a pu soutenir que le Logos lui-même était un de ces mots-vedettes, merveilleusement prédisposé à faire rayonner dans le monde païen la Lumière jaillie du sein même de la vie divine.

Opération sans doute délicate qu'une telle transposition, puisqu'il s'agit de substituer sous les mêmes termes, aux acceptions reçues, très mêlées d'erreurs, des notions toutes nouvelles : n'est-il pas à craindre que les sens anciens persistent dans l'opinion des masses, reculant d'autant la venue de la Vérité, au bénéfice des pires équivoques ?

La liberté, pour prendre un exemple typique, a sa place dans la langue comme dans la pensée chrétiennes, mais la liberté chrétienne a-t-elle quelque chose de commun avec le dogme du libéralisme qui ne se soucie ni du vrai, ni du faux, ni du bien,

1. *Grands mots*, Spes, 12 francs.

ni du mal ? Egalité, certes de tous dans le Christ, mais allons-nous donner dans les nuées de l'égalitarisme que les Soviets eux-mêmes reniaient récemment avec éclat ? Pour le Français moyen, le Progrès n'est-il pas synonyme de conquête scientifique du monde matériel et n'implique-t-il pas le dédain ou l'ignorance des forces spirituelles ? Pour l'homme de la rue, le socialisme n'est-il pas un mouvement essentiellement révolutionnaire, ne se confond-il pas avec le collectivisme ? L'internationalisme n'est-il pas la négation radicale de toutes les patries, de même que le pacifisme implique la suppression de tous les armements ?

En présence de ces interprétations trop répandues, ne sommes-nous pas en droit de réagir et d'entrer en guerre contre l'emploi de ces vocables qui recouvrent des idées si contestables ? Ainsi s'explique l'attitude négative des « hommes d'ordre » en face des « grands mots ».

Hélas, ainsi s'explique également que beaucoup d'entre eux aient perdu l'audience et la confiance des masses et, chose plus grave, que nos doctrines, notre foi chrétienne elle-même voient leur rayonnement paralysé. Avouons que ces vocables si discutés servent de manteaux à des notions malsaines, à des mythes malfaisants. Mais authentiquement, ils recouvrent et expriment de sublimes réalités, des doctrines de vie qui, pour correspondre aux aspirations des foules, ne font pas moins partie de la substance de nos croyances, ou de leurs corollaires. Seulement, ces mots — précisément parce que ce sont des mots — sont susceptibles de plusieurs interprétations... Si les fausses ont souvent prévalu, c'est à cause de notre carence, de notre peur de la vérité, de notre manque de la générosité nécessaire à quiconque entreprend un effort d'apostolat intellectuel. Les grands mots sont le vêtement de grandes idées qu'il ne faut plus mettre sous le boisseau et dont il ne faut pas laisser le monopole à nos adversaires. Remercions donc le P. Croizier de nous aider à voir clair en ce domaine délicat, et sachons faire écho à l'appel émouvant qu'il nous adresse.

Enfants de la miséricorde, soyons nous-mêmes des doux et des compatissants.

Fils de lumière, passons lumineux en notre temps.

Privilégiés de cet amour qui veut embraser le monde, passionnons-nous, certes, mais non pour des contingences ou des systèmes, ou con-

tre quelqu'un ou quelque chose, mais pour le règne de Dieu seulement et, parce que catholiques, soyons universels — aussi bien dans le temps que dans l'espace — c'est-à-dire *compréhensifs*. Cette *part de vérité*, sachons la découvrir et la rendre plus visible, plus aimable... Apprenons aux hommes la vraie *liberté*, rendons-les plus fraternels, apprenons-leur le *progrès* véritable, répandons *la justice*. Pour le reste ?... *Socialisme*, amalgame de faux et de vrai, nous l'avons vu ; *Capitalisme*, notions mêlées, si diversement interprétées... mots tout neufs qui n'ont pas cent ans, systèmes dont on sourira dans quelques siècles et qu'il faut étudier d'un œil serein, sans confondre le bon grain et l'ivraie. *Internationalisme*... forme encore inadaptée de la charité, ébauche d'une solidarité que connaîtront, sans doute, les générations à venir.

Par-dessus tout, en ces questions, nous dit Léon XIII, « c'est d'une abondante diffusion de la *charité* chrétienne qu'il faut attendre le salut ». Tout le reste périra, écrivait déjà saint Paul, aux chrétiens de son temps. Seul l'amour demeurera...

Ed. Dumoutet.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire des origines chrétiennes

SOMMAIRE. I. GÉNÉRALITÉS : Patrologie. — Histoire du christianisme. — La moralité selon les Pères. — Les Pères et la musique. — Histoire de la papauté.

II. ETUDES SPÉCIALES : Minucius Félix. — Origène. — Saint Cyprien. — Méthode d'Olympe. — Constantin le Grand. — L'ascétisme des maîtres égyptiens au IVe siècle. — Evagre le Pontique. — Saint Ambroise. — Saint Jérôme. — Prudence. — Saint Augustin. — Le concile d'Ephèse. — Théodoret. — Saint Romain le Mélode. — Saint Maxime le confesseur.

I. — *Généralités*

I. — *La Patrologie* de Rauschen est depuis longtemps classique, non seulement en Allemagne, mais en France, où elle a été traduite dès sa première publication, et où elle jouit d'un crédit mérité. Les éditions allemandes s'en succèdent rapidement, et chacune d'elles marque un progrès sur les précédentes. Il faut signaler d'une manière spéciale la 10e et 11e édition que vient de faire paraître le professeur Altaner, et qui a été complètement refondue[1]. D'importants changements ont été introduits dans le texte, en ce qui concerne par exemple le symbole des apôtres, la constitution apostolique égyptienne, les actes de Pierre

1. G. RAUSCHEN, *Patrologie, Die Schriften der Kirchenväter und ihr Lehrgehalt;* 10-11 te Auflage neu bearbeitet von B. ALTANER; in-8° de XX-441 pages; Fribourg-en-Br., Herder, 1931.

et de Thomas, les homélies pseudo-clémentines, etc. Plusieurs modifications de détail ont été faites au sujet de la chronologie des écrivains et de leurs œuvres. Surtout, la bibliographie a été renouvelée et mise à jour. M. Altaner, pour gagner de la place a supprimé la mention de beaucoup d'ouvrages anciens, et il l'a remplacée par celle d'ouvrages et d'articles récents : il nous apprend qu'il n'a pas accueilli moins de 1.800 titres d'études publiées pour la plupart entre 1925 et 1931. Il était inévitable que quelques confusions fussent faites dans une pareille masse de renseignements : c'est ainsi que, à propos du Proclus de Constantinople, on accueille un article du P. Brémond qui concerne le philosophe de ce nom (p. 263), que l'on confond parfois, *la Revue des Sciences religieuses* et les *Recherches de Science religieuses* (p. 15). Quelques notices pourraient être complétées, par exemple celle de saint Eucher de Lyon (p. 169), dont les *Instructiones* ne sont pas signalées, ou ajoutées, ainsi pour Salonius, dont je ne trouve pas la mention. Mais ce sont là de tout petits détails. La Patrologie de Rauschen, sous sa nouvelle forme, constitue actuellement un indispensable instrument de travail.

II. — Dom Charles Poulet, bénédictin de Saint-Paul de Wisques, avait naguère publié une *Histoire de l'Eglise* en deux volumes, à l'usage des séminaires. Il vient d'entreprendre la publication d'une *Histoire du christianisme*, qui doit comprendre quatre gros volumes et qui s'adresse à tous les chrétiens cultivés. Le premier fascicule, récemment paru, nous permet de nous faire une idée de ce que sera l'ouvrage annoncé.

Nous ne discuterons pas le titre adopté par l'auteur. On se souvient peut-être que naguère une vive controverse mit aux prises Harnack et Bardenhewer à propos des deux mots *kirchlich* et *christlich*. Dom Poulet peut avoir raison de préférer le terme le plus large, celui de christianisme ; mais il ne suit pas de là que ceux qui, avant lui, ont écrit des histoires de l'Eglise se sont plus attachés à décrire les rapports de l'Eglise et de l'Etat que la vie chrétienne à l'intérieur de l'Eglise. Il semble que le titre n'ait rien à voir à cette question de point de vue.

1. Dom Ch. Poulet, *Histoire du christianisme*, t. I, Antiquité; fasc. 1; gr. in-8° de VIII-160 pages; Paris, G. Beauchesne, 1932; 20 francs. Les fascicules ne se vendent pas séparément.

Au reste, l'ouvrage de Dom Poulet fait de prime abord une très heureuse impression : la présentation matérielle est parfaite ; et le texte, d'une lecture facile et agréable, plaît par son naturel. Le premier fascicule nous fait connaître l'histoire du christianisme depuis ses origines jusque vers le milieu du IIIe siècle. L'auteur, très au courant des derniers travaux, surtout français, évite avec soin les discussions érudites ; ce qui ne l'empêche pas de présenter les conclusions qui lui semblent les plus vraisemblables : il admet l'existence d'un édit de Néron contre le christianisme ; il reconnaît que l'Eglise a pu vivre et se développer en faveur d'une tolérance de fait, sans faire appel à la législation sur les collèges funéraires ; il distingue entre l'édit d'indulgence critiqué par Tertullien et celui contre lequel s'élève Hippolyte ; il rappelle très justement que parmi les apologistes plusieurs étaient des laïques récemment convertis et qu'à une époque où la terminologie doctrinale n'était pas fixée, il n'est pas étonnant que parfois ils aient pu employer des expressions susceptibles d'une interprétation fausse. Ces quelques exemples montrent dans quel esprit est rédigé l'ouvrage.

Dom Poulet, comme il l'avait annoncé, insiste sur la vie intérieure de l'Eglise, mais plus sur la vie morale que sur la vie intellectuelle. Le livre V consacré à la question morale semble meilleur que le livre IV sur le problème intellectuel : l'histoire du gnosticisme qui, au cours du second siècle, fut le grand danger couru par l'orthodoxie, est traitée d'une manière un peu sommaire.

Il faut ajouter que Dom Poulet a tenu à s'entourer pour certains chapitres de collaborations autorisées : M. Pirot a rédigé les chapitres sur l'éclosion du christianisme et la première expansion chrétienne ; Dom de Puniet est l'auteur du chapitre sur la communauté chrétienne aux origines. Tout cela, la science de l'auteur principal, la compétence éprouvée de ses collaborateurs, contribue à faire de ce premier fascicule un travail du plus haut intérêt et à exciter en nous le grand désir d'en voir paraître la suite sans retard.

III. — M. F. Wagner avait publié, voici quelques années, un volume sur l'histoire du concept de moralité dans l'antiquité. Il poursuit aujourd'hui son œuvre et nous donne l'histoire de ce

même concept dans la sainte Ecriture et dans l'antiquité chrétienne[1].

Trois chapitres sont consacrés à l'Ancien Testament, et traitent de l'essence de la moralité dans la loi de Moïse, chez les prophètes et dans la littérature de la Sagesse. De même, trois chapitres sont employés à poursuivre la même étude dans le Nouveau Testament : l'enseignement de Jésus ; saint Paul ; les écrits johanniques et les épîtres catholiques. Les Actes des Apôtres sont passés sous silence, bien qu'ils eussent pu fournir une contribution intéressante à l'histoire de la moralité dans les premières communautés chrétiennes.

La littérature patristique est étudiée en deux parties symétriques : l'Orient et l'Occident. A l'Orient appartiennent la *Didachè* et les autres Pères apostoliques, les apologistes, Clément d'Alexandrie, Origène, les gnostiques avec Marcion, puis, en bloc tous les grands docteurs (Athanase, Ephrem, Basile, Grégoire de Nysse, Macaire, Jean Chrysostome, Pseudo-Denys). A l'Occident : Irénée, Tertullien, Lactance, Ambroise, Augustin, et les derniers moralistes de l'antiquité chrétienne, Cassien, Boèce, Grégoire le Grand.

L'examen de cette table des matières laisse quelque peu rêveur. On s'étonne surtout de voir accentuée et maintenue l'étude parallèle des moralistes orientaux et des moralistes occidentaux, comme si, entre Grecs et Latins, il n'y avait jamais eu d'influences réciproques. Tel est l'inconvénient des monographies qu'elles paraissent exagérer l'indépendance de chaque auteur et ne mettent pas assez en relief ses dettes à l'égard de ses devanciers ou de ses contemporains.

On pourrait aussi demander compte à l'auteur des règles qui ont présidé à son choix. Lui-même nous prévient qu'il a parlé exclusivement des moralistes les plus importants, de ceux qui ont exposé dans leurs écrits les principes de la morale, et qu'il a laissé de côté ceux qui se sont contentés d'exercer une influence pratique. Cette règle est bonne en théorie, mais d'application difficile, car l'antiquité chrétienne compte bien peu de théoriciens de la vertu et du souverain bien, et l'on se demande par exemple pourquoi de longues pages sont consacrées à Tertullien, tandis que saint Cyprien n'obtient que quelques lignes. Saint Jérôme n'a

1. F. WAGNER, *Der Sittlichkeitsbegriff in der hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik*; in-8° de VIII-280 pp. ; Munster, Aschendorff, 1931.

pas, comme saint Ambroise écrit un *De officiis*, mais plusieurs de ses lettres ou de ses traités rappellent des principes fondamentaux. Saint Jean Chrysostome semble bien rapidement expédié ; et, en général, les Grecs sont traités plus sommairement que les Latins.

Tout cela n'empêche pas qu'on lit avec intérêt et avec fruit l'ouvrage de M. Wagner. Sur une série de questions difficiles, il fournit d'importants renseignements, et les moralistes l'accueilleront très favorablement.

IV. — Voici, semble-t-il, un livre tout neuf et plein de choses : il a pour auteur M. Th. Gérold qui est un musicologue réputé et il traite des Pères de l'Eglise et de la musique[1]. Je ne sache pas que jusqu'à présent cette question ait été étudiée avec autant d'ampleur[2], bien que nous possédions sur ce point quelques études spéciales.

M. Gérold commence par rappeler ce que nous savons de la musique aux premiers siècles de l'ère chrétienne : c'est cette première partie qui retiendra surtout l'attention des techniciens et qui, peut-être, provoquera de leur part des discussions. Nous avons peu de renseignements, en effet, sur ces questions, et bien qu'il soit permis d'admettre que certaines mélodies anciennes se sont transmises jusqu'à nous, nous pouvons mal juger de la musique chrétienne des premiers siècles par ces mélodies ; une hymne du IIIe ou du IVe siècle, retrouvée naguère dans un papyrus d'Oxyrhynque, fournit un témoignage plus assuré, mais malheureusement unique. Nous sommes donc réduits, le plus souvent, à des conjectures touchant les origines du chant ecclésiastique.

Nous nous trouvons sur un terrain plus solide, lorsque nous avons à étudier les textes patristiques qui indiquent le rôle que la musique doit tenir dans la vie des chrétiens. Les textes sont groupés et minutieusement analysés par M. Gérold dans la seconde partie de son livre ; nous apprenons ainsi à distinguer la musique pernicieuse, lascive et corruptrice de la musique permise ; nous entendons parler des hymnes et des cantiques qui

1. Th. Gérold, *Les Pères de l'Eglise et la musique* (Etudes d'histoire et de philosophie religieuse, t. XXV) ; in-8° de XVII-222 pages ; Paris, Alcan, 1931. 40 francs.
2. On peut voir cependant l'ouvrage récent de Quasten, *Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit*; Munster i. W., 1930.

doivent retentir dans les cérémonies liturgiques ; nous voyons défiler devant nous les instruments de musique qui accompagnent les chants. Tout cela est prodigieusement intéressant. De temps à autre, peut-être, on aimerait que la chronologie fût mieux suivie, et l'on a l'impression d'être un peu cahoté dans une course rapide à travers les siècles ; mais on trouve une si ample moisson de textes qu'on est récompensé de la peine avec laquelle, parfois, on doit les enchaîner.

La troisième partie étudie la fin de l'âge patristique, c'est-à-dire, après Boèce et Cassiodore, la longue période qui va du VIIe au XIIe siècle. Ici, nous avons souvent affaire à des théoriciens, qui dissertent savamment sur la puissance morale de la musique, qui règlent les prescriptions concernant les chants et leur exécution, etc. Nous savons mieux d'ailleurs comment on chantait alors, et comment était fixé l'ordre de la psalmodie. Il fallait que M. Gérold écrivît ses pages pour mener à bien son dessein, mais il peut être permis de dire qu'elles ne nous ont pas intéressé au même degré ; exception faite cependant pour le dernier chapitre, intitulé : Quiétisme et activisme dans les idées des Pères de l'Eglise sur la musique religieuse. Ces pages très denses, sont pleines d'aperçus originaux, de questions soulevées ; elles invitent à la réflexion et à la recherche.

Cette brève analyse rend mal compte de tout ce que contient l'ouvrage de M. Gérold ; elle montrera du moins que l'on se trouve en face d'un livre plein de choses et tout à fait neuf dans sa conception.

IV. — M. E. Caspar a entrepris d'écrire une histoire de la papauté[1]. C'est une intéressante initiative, d'autant plus qu'il s'agit ici non de raconter le développement d'une idée, mais de présenter celui d'une institution, la première et la plus importante de toutes les institutions chrétiennes. Le premier volume de cet ouvrage nous conduit jusqu'à la mort de saint Léon le Grand (461) : à ce moment, toutes les prérogatives de la papauté ont été clairement affirmées ; il ne restera plus, au cours des siècles suivants, qu'à triompher des obstacles sans cesse renaissants qui s'opposeront à leur légitime exercice.

1. E. Caspar, *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Erster Band : Römische Kirche und Imperium romanum ;* in-8° de XVI-633 pages ; Tubingue, Mohr, 1930.

Naturellement, on est tenté de comparer l'ouvrage de Caspar à celui de Batiffol, qui couvre la même période et qui, s'il a un objet plus étendu, n'en insiste pas moins sur la papauté et son rôle dans l'histoire du catholicisme. Cette comparaison est des plus instructives. L'historien catholique montre clairement que la papauté repose sur les promesses faites par Notre Seigneur à saint Pierre et qu'elle a été voulue par le divin fondateur de l'Eglise, et il insiste sur la valeur religieuse d'une telle institution. L'historien protestant insiste au contraire sur les circonstances politiques ou autres, qui auraient pu favoriser le développement de l'autorité pontificale, et il s'attache à faire ressortir les aspects plus proprement humains des papes qui, comme saint Damase, saint Zozime, saint Léon le Grand, ont davantage revendiqué le pouvoir suprême, et n'ont pas hésité, en certains cas, à recourir à des moyens violents pour l'exercer.

Il est évident que la thèse de Monseigneur Batiffol est seule recevable. Lorsque Caspar oppose à la conception mystique de l'Eglise, qui serait celle de saint Paul, la conception hiérarchique qui serait celle de la communauté de Jérusalem, lorsqu'il prétend que les premiers successeurs des apôtres n'étaient pas des évêques, mais les précurseurs des évêques, il formule des hypothèses qui ne se laisseraient pas réellement démontrer. Dès les origines, l'Eglise nous apparaît comme une société hiérarchique, organisée avec ses chefs qui sont aussi les gardiens de la tradition et qui ont un pouvoir réel, d'origine divine.

Malgré l'erreur de la thèse fondamentale qu'il défend, on lira avec profit l'ouvrage de Caspar ; élégamment écrit, plein d'érudition, ce livre ne laisse pas que d'éclairer certains aspects importants de l'histoire de la papauté au cours des premiers siècles.

II. — *Etudes spéciales*

VI. — Minucius Félix est, on le sait, l'auteur d'un dialogue, intitulé l'*Octavius*, dans lequel un païen et un chrétien disputent sur les mérites respectifs de leurs croyances. Le Docteur J. Martin vient de rééditer l'*Octavius* pour le *Florilegium patristicum* de Bonn[1], et son édition est précieuse par les notes qui l'accompa-

1. M. Minucii Felicie, *Octavius*, recensuit J. Martin (*Florilegium patristicum*, VIII) ; in-8° de 86 pages ; Bonn, Hanstein, 1930 ; 3 Mk. 60.

gnent. Elle l'est aussi par l'introduction qui la précède : M. Martin ne craint pas en effet de proposer des solutions assez neuves aux problèmes de l'*Octavius*. Pour lui ce dialogue, dont la plupart vantent le charme et le naturel, est l'œuvre surfaite d'un rhéteur ; et celui-ci, bien loin d'avoir été antérieur à Tertullien, a fortement subi l'influence de saint Cyprien, de sorte qu'on ne saurait le situer avant la seconde moitié du IIIe siècle. Déjà les thèses de J. Martin ont été discutées ; elles ne manqueront pas de l'être encore, mais il faut bien avouer qu'elles méritent de retenir l'attention.

VII. — Origène avait sa place marquée dans l'excellente collection des *Moralistes chrétiens*. S'il n'a pas écrit de traité de morale, il ne s'en est pas moins intéressé passionnément à tous les problèmes posés par la vie pratique. L'audacieux métaphysicien qui ne redoutait pas les vastes synthèses du *De principiis* a été en même temps un prédicateur zélé des grands devoirs de l'existence chrétienne, et ses homélies sont pleines de renseignements précieux sur les mœurs de ses contemporains. M. BARDY a essayé d'extraire de ses ouvrages les textes les plus caractéristiques et de fournir un aperçu d'ensemble de la morale d'Origène[1]. Il a réparti ces extraits en trois groupes : les principes ; la vie et les vertus chrétiennes ; vers la vie parfaite. Ce sont surtout, semble-t-il, les textes groupés dans la troisième partie qui retiendront l'attention du lecteur ; on trouvera là des pages admirables sur la contemplation et la charité, sur la vie du Christ dans les âmes, sur le martyre envisagé comme la consommation de la vie.

VIII. — La *Bibliothèque patristique de spiritualité* a consacré un de ses premiers volumes à Origène : ce sont les deux traités *De la prière* et *Exhortation au martyre* qui y représentent jusqu'à présent l'œuvre du grand docteur alexandrin[2]. Le traducteur a cherché à être fidèle plus qu'élégant, et de fait, les longues phrases dans lesquelles il a calqué le grec d'Origène semblent parfois un peu lourdes. Quelques pages d'introduction rappellent les grandes lignes de la vie d'Origène ; quelques notes indispensa-

1. G. BARDY, *Origène* (Les moralistes chrétiens), in-16 de 312 pages ; Paris, J. Gabalda, 1931 ; 20 francs.
2. ORIGÈNE, *De la prière, Exhortation au martyre*, introduction, traduction et notes par G. BARDY ; in-16 de 287 pages ; Paris, J. Gabalda, 1932 ; 12 francs.

bles éclairent les principales obscurités d'un texte dont certains passages ont besoin d'être expliqués. Aux lecteurs contemporains, ces traités apporteront une sorte de révélation ; ils lasseront quelques esprits, hâtés d'arriver au but sans efforts. Ceux qui voudront prendre la peine de les étudier, y trouveront vite l'admirable expression du sens chrétien le plus averti.

IX. — Au lendemain de la persécution de Dèce, saint Cyprien, soucieux de réparer les ruines morales causées dans son Eglise par la violence de l'épreuve, envoya aux fidèles de Carthage le traité *De lapsis*, dans lequel il indiquait la conduite à tenir à l'égard des différentes classes de faillis. M. J. Martin vient de rééditer ce traité dans le *Florilegium patristicum*, en le faisant précéder de quelques pages d'introduction[1]. Cette édition améliore en beaucoup de points celle de Hartel, à la place de laquelle il conviendra désormais de la citer : Martin démontre en effet que l'éditeur viennois a commis sur l'appréciation des manuscrits de graves erreurs, qui ont fâcheusement exercé leur répercussion dans l'établissement du texte. Les notes, de leur côté, sont très précieuses ; elles indiquent un très grand nombre de réminiscences d'auteurs classiques, et nous font en quelque sorte toucher du doigt la valeur de la formation que saint Cyprien avait reçue dans sa jeunesse.

X. — Nul n'était mieux désigné que M. J. Farges pour donner à la *Bibliothèque patristique de spiritualité* la traduction du *Banquet des dix vierges* de Méthodis d'Olympe[2]. L'étude attentive que M. Farges avait naguère consacrée à la vie et aux œuvres du saint évêque, l'avait préparé à traduire le *Banquet*, et il s'est fort bien acquitté de cette tâche. Grâce à lui, on pourra relire ce petit livre, si important pour l'histoire de la spiritualité chrétienne. Les longueurs mêmes du vieil écrivain ne rebuteront personne, elles sont pleines de charme.

XI. — Le 12 mars 1930, M. Norman H. Baynes fut appelé à donner une conférence sur *Constantin le Grand et l'Eglise chrétienne :* il publie maintenant le texte de cette conférence en y

1. S. Thasci Caecili Cypriani, *De lapsis* recensuit J. Martin (*Florilegium patristicum*, XXI) ; in-8° de IV-48 pages ; Bonn, Hanstein, 1930 ; 2 Mk. 80

2. *Methodius d'Olympe*, *Le Banquet des dix vierges*, traduction par J. Farges, in-16 de 205 pages ; Paris, J. Gabalda, 1932.

ajoutant des notes nombreuses et importantes[1]. Non seulement ces notes apportent la bibliographie la plus récente du sujet ; mais, sur bien des points, elles constituent de véritables dissertations ; les pages consacrées à l'examen des études modernes sur la personnalité et la politique de Constantin (p. 33-40) sont particulièrement intéressantes, et l'auteur montre fort bien que Constantin, en se convertissant et en favorisant l'Eglise, a été de bonne foi, qu'on se trompe donc en le regardant seulement comme un politique roué. De même une longue note (p. 40-50) étudie le *De vita Constantini* d'Eusèbe et prouve que les documents insérés dans cet ouvrage sont authentiques. Signalons encore les pages relatives à l'*Oratio ad sanctorum coetum* (p. 50-56), ce morceau si extraordinaire de rhétorique ampoulée : Baynes admet qu'il a pu y avoir au point de départ de l'*Oratio* un discours authentique en latin, qu'un rhéteur grec aura arrangé à sa façon, de manière à le faire servir à la propagande pour la conversion des païens, et notons enfin l'appendice (p. 95-103) sur la période décisive comprise entre la bataille du Pont Milvius et la bataille de Chrysopolis : Baynes soutient, avec les meilleurs arguments, que Constantin était dès lors chrétien, et qu'il n'a jamais songé à fonder une religion syncrétiste. On voit assez par là la richesse de ce petit volume.

XII. — Voici quelques années, M. Martinez avait publié une intéressante étude sur l'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles. M. P. Resch se propose de poursuivre l'œuvre de son devancier, en étudiant la *doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*[2]. On ne peut que se féliciter de voir paraître de telles monographies, qui, peu à peu, jettent de la lumière sur des questions encore assez mal connues.

M. Resch avait d'abord à nous indiquer les sources qu'il comptait utiliser au cours de son travail. L'introduction qu'il consacre aux sources est assez brève, puisqu'elle ne compte guère que vingt-cinq pages ; et, tout compte fait, elle est peut-être un peu décevante. M. Resch se contente en effet d'un examen assez su-

1. Norman A. Baynes, *Constantine the Great and the christian church* : in-8° de 107 pages (Extrait des *Proceedings of the british Academy*, vol. XV) ; Londres, Humphrey Milford, 1931 ; 6 sh.
2. P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, in-8° de XXXVIII-286 pages ; Paris, G. Beauchesne, 1931.

perficiel ; ce qu'il dit du *De virginitate* attribué à saint Athanase n'est pas décisif. Lui-même reconnaît qu'il y aurait encore beaucoup à faire dans le domaine de la critique littéraire, mais il ajoute que cette besogne n'est pas indispensable pour le but qu'il poursuit : nous devons l'en croire.

Le but, c'est de nous faire connaître une doctrine ; et il est vrai que tous les ascètes égyptiens du IVe siècle ont, somme toute, enseigné les mêmes règles de perfection. Nous pouvons donc, avec M. Resch, étudier d'abord la voie de la perfection, puis les renoncements obligatoires ou facultatifs que suppose l'entrée dans cette voie, et enfin la marche vers l'idéal, avec les soutiens qui aident l'ascète à pratiquer les plus hautes vertus. L'ordre suivi par l'auteur n'a pas à être justifié : il s'impose en quelque sorte de lui-même. Il aurait cependant été utile de discerner l'apport personnel d'un saint Pachôme par exemple.

Une table analytique des matières termine le volume : il est permis de regretter qu'elle n'ait pas été complétée par une table alphabétique ; certains renseignements sont difficiles à trouver faute de cet auxiliaire presque indispensable : où trouver par exemple ce qui concerne l'apathie, qui tient assurément une place dans la doctrine des ascètes égyptiens ?

La conclusion de M. Resch est à retenir. Elle insiste en effet sur le caractère éminemment humain de l'ascétisme des Pères du désert. Nous ne l'aurions pas cru avant de lire ce livre ; et volontiers nous nous serions imaginés que ces terribles solitaires ne conservaient aucun sentiment qui les rapprochât de nous. Quelle erreur n'aurions-nous pas commise ? Saint Antoine, saint Pachôme, saint Horsièsi, et tous les autres sont des hommes comme nous, et ils le restent ; bien plus, ils nous apprennent à le rester, en des conditions de vie toutes différentes des leurs. Remercions donc M. Resch de nous avoir fait connaître, tels qu'ils sont réellement, les ascètes d'Egypte, et félicitons-le d'avoir écrit un livre éminemment bienfaisant et utile.

XIII. — Evagre le Pontique est à la mode ; ou du moins plusieurs savants s'occupent aujourd'hui de lui. Il faut s'en réjouir, parce que c'est un écrivain difficile, peu connu, et que l'influence exercée par lui est trop grande pour qu'il soit permis de le négliger. Récemment le R. P. Viller avait montré tout ce que lui doit Maxime le Confesseur. Aujourd'hui, le R. P. Hausherr

examine les versions syriaque et arménienne d'Evagre et nous indique leur valeur, leurs relations, leur utilisation[1].

Nous ne saurions ici entrer dans un examen détaillé d'une étude très technique. Nous devons surtout en retenir qu'il ne sera pas possible de prétendre connaître les œuvres et la pensée d'Evagre sans avoir examiné à fond les versions orientales. Cette tâche sera longue et complexe, mais elle amènera à des résultats de la plus haute importance.

XIV. — On sait que saint Ambroise a reçu une très bonne éducation littéraire et qu'il a été familiarisé de bonne heure avec les grands auteurs classiques. Virgile en particulier lui a laissé de profonds et vivants souvenirs. Il suffit de lire les œuvres qu'il a écrites au cours de son épiscopat pour se rendre compte de la place tenue en son esprit par ces réminiscences virgiliennes.

Sœur Mary-Dorothée DIDERICH a eu la patience d'étudier les citations et les réminiscences de Virgile dans les œuvres de saint Ambroise[2], et elle n'a pas compté moins de 418 imitations certaines auxquelles il faut joindre 248 imitations probables, mais douteuses. Une statistique détaillée nous apprend que ces imitations sont surtout fréquentes dans l'Hexaméron.

XV. — M. D. GORCE a donné, dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*, quelques lettres spirituelles de saint Jérôme[3], ou, plus exactement, d'importants extraits de quelques lettres, car il est difficile de traduire en français certains passages de saint Jérôme. On aura plaisir à relire, dans cet élégant volume, les plus belles pages adressées à Népotien, à Héliodore, à Eustochium et à quelques autres.

XVI. — Prudence est assurément l'un des plus grands poètes chrétiens de langue latine, sinon le plus grand de tous. Il a exercé, pendant longtemps, une influence considérable sur les lettres et sur les arts : on l'a beaucoup imité ; et sa *Psychoma-*

1. I. HAUSHERR, *Les versions syriaque et arménienne d'Evagre le Pontique : leur valeur, leur relation, leur utilisation* (*Orientalia christiana*, XXII, 2) in-8° de 54 pages, Rome, Pont. instit. orient. studiorum, 1931 ; 10 lire.

2. Sister Mary Dorothea DIEDERICH, *Vergil in the works of S. Ambrose* (*Patristic Studies*, XXIX) ; in-8° de XVI-130 pages ; Washington, The catholic university, 1931 ; 3 dollars.

3. D. GORCE, *Saint Jérôme : I. Lettres spirituelles* ; in-16 de 223 pages ; Paris, Gabalda, 1932.

chie a donné naissance non seulement à une vaste littérature symbolique, mais encore à maintes sculptures de nos églises médiévales, qui représentent d'après elle les combats des vertus contre les vices.

Nous avons d'autre part la bonne fortune de posséder une édition critique des œuvres de Prudence, celle de J. Bergman, qui a paru en 1926 dans le *Corpus* de Vienne, et qui est certainement une des meilleures de la collection. On peut dès lors s'appuyer avec confiance sur cette édition pour entreprendre un travail solide dont le point de départ soit le texte du poète.

Ces considérations et quelques autres ont poussé M. Roy J. Deferrari, professeur à l'Université catholique d'Amérique, à préparer une *Concordance de Prudence*[1]. Avec le concours de son collègue, M. James M. Campbell et des étudiants de son séminaire, M. Deferrari vient de réaliser son projet ; et sa concordance a paru dans les publications de l'Académie médiévale d'Amérique. A ceux qui s'en étonneraient, il suffirait de rappeler que la langue de Prudence n'est déjà plus la langue classique, mais qu'elle annonce et prépare celle des écrivains médiévaux.

On ne s'attend pas à ce que nous développions ici une appréciation sur un ouvrage qui n'est pas fait pour être lu, mais pour servir d'instrument de travail : seul un usage quotidien permettrait d'en apprécier pleinement la valeur. Qu'il nous soit seulement permis d'admirer la patience et le soin avec lesquels ont été préparées ces interminables listes de références. Tous ceux qui auront désormais à entreprendre une étude sur Prudence seront grandement redevables à M. Deferrari et à ses collaborateurs.

XVII. — La clôture de l'année jubilaire de saint Augustin n'a pas empêché les travailleurs de poursuivre les études dont le grand docteur devait être le centre, et nous ne pouvons ici que signaler bien rapidement quelques unes de ces études entre beaucoup d'autres.

Voici d'abord deux volumes de mélanges, intéressants à des titres divers. Le premier est l'œuvre des professeurs de l'Uni-

1. Roy J. Deferrari, James M. Campbell, The catholic university of America, *A concordance of Prudentius* ; gr. in-8° de x-833 pages ; Cambridge, Mass. ; The mediaeval Academy of America, 1932.

versité catholique de Milan[1] ; et l'on doit avant tout admirer l'activité dont fait preuve cette jeune université sous la conduite de son recteur magnifique, le R. P. Gemelli. Bien peu d'établissements d'enseignement supérieur seraient capables de mettre sur pied un recueil aussi considérable et d'offrir un tel hommage à la mémoire d'un saint.

Dix-huit études remplissent ce volume. Plusieurs d'entre elles étudient l'influence de saint Augustin sur des penseurs italiens ; ce sont celles de R. Amerio, Formes et signification du principe d'autoconscience dans saint Augustin et dans Thomas Campanella ; du P. Silvio Vismara, l'histoire dans saint Augustin et dans J. B. Vico ; de C. Calcaterra, Saint Augustin dans les œuvres de Dante et de Pétrarque. Nul ne songera à reprocher à des professeurs italiens d'envisager l'évêque d'Hippone par rapport à des écrivains ou à des philosophes de leur pays.

D'autres articles se rapportent à la doctrine de saint Augustin : tels Les évolutions cycliques du monde, de P. Rossi ; le *De magistro* de saint Augustin et la méthode intuitive de M. Casotti ; La causalité de la grâce efficiente dans la pensée de saint Augustin, de F. Pelluzza ; L'analyse psychologique de l'acte de foi dans saint Augustin, du P. A. Galli ; La doctrine de saint Augustin sur le mensonge et la controverse avec saint Jérôme, du P. A. Oddone.

D'autres enfin ont pour objet de situer saint Augustin dans l'histoire de son temps ; c'est ainsi que M. Roberti étudie les relations du droit romain et la patristique en examinant les sources augustiniennes, et que G. Soranzo traite de la vision que saint Augustin avait de son époque.

Naturellement ces études n'ont pas toutes le même intérêt ni la même valeur, et l'on peut adresser à ce recueil le reproche que récemment un critique autorisé faisait à d'autres volumes du même genre, celui de rassembler trop d'articles inégaux, dus à des collaborateurs d'occasion. Il reste que, dans l'ensemble, l'Université du Sacré-Cœur peut être fière de l'hommage que ses membres ont rendu au grand évêque d'Hippone.

XVIII. — Nous avons déjà rendu compte du premier volume

1. *S. Agostino*, publicazione commemorativa del XV centenario della sua morte (Rivista di filosofia neoscolatisca) ; gr. in-8° de v-510 pages ; Milan, Vita e pensiero, 1931 ; 50 lire.

des splendides *Miscellanea Agostiniana* publiées par les soins de la curie généralice des Ermites de saint Augustin, sous la direction du R. P. A. CASAMASSA. Le second volume, paru un an plus tard, est digne du premier. Conformément à son titre, il renferme une série de travaux dus à des savants de divers pays : chaque mémoire est publié dans sa langue originale, de sorte que l'on a, même matériellement, l'impression d'un hommage catholique rendu à saint Augustin.

Mieux que tout autre procédé, la reproduction de la table des matières permettra de se faire une idée de la richesse de ce bel ouvrage.

A l'histoire de saint Augustin appartiennent les articles suivants : G. WILPERT, *Le plus ancien portrait de saint Augustin ;* B. LEGEWIE, *La constitution physique et les maladies de saint Augustin ;* U. MANNUCCI, *La conversion de saint Augustin et la critique récente ;* F. MEDA, *La controverse sur Rus Cassiciacum ;* P. MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine, contribution à l'histoire du monachisme ;* G. LAPEYRE, *Saint Augustin et Carthage.*

Viennent ensuite des études de critique et d'histoire littéraire : A. WILMART, *Le catalogue des œuvres de saint Augustin, rédigé par Possidius, évêque de Calama* (introduction et texte critique) ; E. A. LOWE, *Une liste des plus anciens manuscrits existants de saint Augustin ;* A. SOUTER, *Note sur le De catechizandis rudibus ;* A. WILMART, *La tradition des grands ouvrages de saint Augustin ;* D. DE BRUYNE, *Une énigme dans la liste des écrits d'Augustin rédigée par Possidius ;* D. DE BRUYNE, *Enarrationes in Psalmos prêchées à Carthage ;* D. DE BRUYNE, *De Octo quaestionibus ex Veteri Testamento, Un écrit authentique d'Augustin ;* F. ERMINI, *Le psalmus contra partem Donati ;* A. VACCARI, *Cœur et style de saint Augustin dans la lettre* 73 ; F. CAVALLERA, *Les quaestiones hebraïcae in Genesim de saint Jérôme et les quaestiones in Genesim de saint Augustin ;* M. J. LAGRANGE, *Les rétractations exégétiques de saint Augustin ;* G. BARDY, *Le De haeresibus et ses sources ;* A. KUNZELMANN, *La chronologie des sermons de saint Augustin ;* D. DE BRUYNE, *Saint Augustin, re-*

1. *Miscellanea Agostiniana*, Testi a studi publicati a cura delle ordine eremitano di S. Agostino... volume II, *Studi Agostiniani;* in-4° de xxxvi-1042 pages; Rome, Tipografia poliglotta vaticana, 1931; 150 lire.

viseur de la Bible ; F. di Capua, *Le rythme prosaïque dans saint Augustin.*

Enfin, une dernière série de travaux est d'ordre philosophique et théologique : I. Sestili, *La philosophie de saint Augustin pour l'existence de Dieu ;* Ch. Boyer, *La théorie augustinienne des raisons séminales ;* J. Lebreton, *Saint Augustin théologien de la Trinité ; son exégèse des théophanies ;* J. Riviere, *Contribution au Cor Deus homo de saint Augustin ;* A. M. Jacquin, *La prédestination d'après saint Augustin ;* O. Bardenhewer, *Saint Augustin, sur Rom.*, vii, 14 sq.; F. S. Muller, *Saint Augustin partisan ou adversaire de l'Immaculée Conception ;* D. Bassi, *Les béatitudes d'après le De sermone Domini in monte et les autres œuvres de saint Augustin ;* U. Moricca, *Les polémiques de saint Augustin contre les ennemis et les faux interprètes de son idéal monastique ;* P. Gerosa, *Saint Augustin et l'impérialisme romain.*

Ceux de nos lecteurs qui auront eu le courage d'étudier cette liste un peu sèche se seront rendu compte de la richesse du volume que nous leur présentons. Tout n'y a pas sans doute la même importance, mais des études comme celles de Dom Wilmart et de Dom de Bruyne sont capitales, car elles fixent des points importants de critique littéraire ou de critique textuelle. On peut dire, sans crainte d'être contredit, qu'il sera pendant longtemps difficile d'étudier saint Augustin sans recourir aux trésors accumulés par la patience laborieuse du R. P. Casamassa.

XIX. — Plusieurs ouvrages de saint Augustin ont été dernièrement réédités. Signalons d'abord une édition scolaire des *Confessions* préparée par les soins de MM. Campbell et Mc Guire[1]. Cette édition semble parfaitement adaptée aux écoliers auxquels elle est destinée. Une assez longue introduction rappelle ce que tout le monde doit savoir sur saint Augustin, sur les *Confessions* et aussi sur le vocabulaire, la syntaxe, le style de ce dernier ouvrage. Les extraits publiés comprennent une bonne partie des livres I-IX : naturellement on a laissé de côté tous les passages philosophiques, et les livres X-XII ont été entièrement omis. Un vocabulaire dispense les lecteurs de recourir à un autre dictionnaire et rappelle le sens des mots même les plus simples.

1. James M. Campbell and Martin Mc Guire, *The Confessions of S. Augustine, Books I-IX* (Selections), with introduction, notes and vocabulary; in-8° de x-267 pages; New-York, Prentice-Hall, 1931 ; 2 dollars 50.

Enfin de longues notes expliquent, grammaticalement et historiquement, tout ce qui a besoin d'être expliqué. Souhaitons que ce bon livre rencontre beaucoup de lecteurs et de lectrices dans les collèges catholiques d'Outre-Atlantique, et envions les enfants d'Amérique qui ont à leur disposition une édition si commode des *Confessions.*

XX. — La collection des *Testi cristiani* a été inaugurée par un volume qui renferme le *De magistro* et le *De vera religione* de saint Augustin, et qui est dû au P. D. Massi[1]. Ces deux ouvrages sont parmi les plus anciens, et aussi parmi les plus importants qui aient été écrits par le grand docteur. Le premier, tout philosophique, étudie le problème de l'acquisition de la connaissance ; le second, apologétique, propose les arguments en faveur de la vraie religion. Si différents qu'ils soient l'un de l'autre, on peut dire qu'ils se complètent, et leur rapprochement en un même volume nous permet d'étudier la pensée de saint Augustin au cours des années décisives qui suivirent sa conversion.

Suivant les principes de la collection, le texte original est accompagné d'une traduction italienne. Une introduction et des notes renseignent le lecteur sur les questions essentielles. Peut-être serait-il plus commode que les notes, au lieu d'être bloquées à la suite des textes, fussent placées au bas des pages auxquelles elles se rapportent.

XXI. — La correspondance de saint Jérôme et de saint Augustin est classique et mérite de l'être. Rien n'est plus intéressant que ces lettres, qui mettent si bien en relief les personnalités de leurs auteurs : saint Jérôme, vif, impatient et fidèle ; saint Augustin, affable, respectueux et courtois. Les problèmes étudiés dans ces lettres sont d'ailleurs importants en eux-mêmes, puisqu'il s'agit de la valeur de la traduction des Spetante, de la controverse entre saint Pierre et saint Paul à Antioche, de l'origine de l'âme, de l'interprétation d'un passage de saint Jacques.

Grâce au docteur Schmid, nous pouvons maintenant étudier cette correspondance, dans un volume du précieux *Florilegium Patristicum*[2]. Le texte adopté est celui des éditeurs du *Corpus* de

1. S. Agostino, *De magistro, De vera religione,* a cura del P. Domenico Bassi ; in-8° de 338 pages ; Florence, Soc. Cardinal Ferrari, 1930 ; 22 lire.
2. S. Eusebii Hieronymi et Aurelii Augustini *epistulae mutuae,* edidit, prolegomenis et notis instruxit J. Schmid (Florilegium patristicum, XXII) ; Bonn, P. Hanstein, 1930 ; 5 Mk. 60.

Vienne. L'introduction s'efforce surtout de préciser les problèmes chronologiques qui sont assez embrouillés. Des notes un peu brèves, mais toujours précises, éclairent utilement bien des passages difficiles[1].

XXII. — Le *De cura pro mortuis gerenda* semble à l'ordre du jour. Coup sur coup viennent d'en paraître deux traductions françaises, intéressantes à des titres divers. Le R. P. LANDÈS, dans le volume intitulé *Le culte des morts*[2], commence par donner une longue introduction sur la vie de saint Augustin. La traduction du *De cura* est plus littéraire que littérale ; et chaque chapitre est non seulement accompagné de notes, mais suivi d'un long commentaire, destiné surtout à l'édification. Au total, nous avons là un bon livre de piété et de méditation, et il faut nous réjouir grandement de voir nos contemporains recommencer à alimenter leur vie spirituelle dans les écrits des Pères.

XXIII. — La traduction du *De cura* par M. P. DE LABRIOLLE fait partie du petit livre intitulé *Choix d'écrits spirituels de saint Augustin*, qui a paru dans la *Bibliothèque patristique de spiritualité*[3]. Au *De cura* sont jointes la *Règle* de saint Augustin, qui, après avoir été originairement destinée aux moniales de Thagaste, est devenue le point de départ d'une multitude de règles religieuses ; plusieurs lettres spirituelles et enfin quelques pensées et maximes. Une introduction sur l'âme de saint Augustin précède le tout. Il est permis de regretter, bien que ce petit livre ne soit pas destiné à des spécialistes, que les références des pensées et maximes n'aient pas été indiquées. Il faut davantage regretter que ce volume soit si bref : il y a, dans les œuvres de saint Augustin, tant de richesses spirituelles qu'on ne saurait prétendre les épuiser en quelques pages. Il sera d'ailleurs facile d'ajouter, par la suite, de nombreux volumes à celui-ci. L'ac-

1. Dans la même collection, ont encore paru récemment la lettre 147 (*De videndo Deo*), publiée par M. SCHMAUS, et le *De doctrina christiana*, édité par H. J. VOGELS. Je n'ai pas eu ces volumes entre les mains.

2. Saint AUGUSTIN, *Le culte des morts*, traduction, notes et commentaires... par le R. P. A. LANDÈS, in-16 de XII-313 pages ; Paris, V. L. Klotz, 1930 ; 13 fr. 50.

3. P. DE LABRIOLLE, *Choix d'écrits spirituels de saint Augustin*, avec une introduction sur l'âme de saint Augustin (Bibliothèque patristique de spiritualité) ; in-16 de 189 pages ; Paris, J. Gabalda, 1932 ; 8 francs.

cueil que feront de très nombreux lecteurs aux traités que leur offre déjà M. de Labriolle sera la meilleure preuve de la nécessité de compléments importants.

XXIV. — Sœur Madeleine Getty a étudié la vie des Africains du Nord, telle qu'elle nous est connue par les sermons de saint Augustin[1]. Le sujet est intéressant : nous ne pouvons que gagner à connaître le milieu dans lequel a vécu l'évêque d'Hippone, les vices qu'il a eu à combattre, les vertus qu'il a dû encourager, et nous risquons d'éprouver quelque surprise en apprenant qu'au début du ve siècle il y avait encore tant de païens dans cette Afrique du Nord où le christianisme avait pénétré de si bonne heure, et que, parmi les chrétiens, il y avait encore tant de faiblesses morales ou de défaillances. Avec une scrupuleuse conscience, sœur Getty s'est attachée à relever tous les textes des sermons de saint Augustin qui peuvent nous renseigner sur la vie matérielle, intellectuelle, morale, religieuse à Hippone et dans les villes voisines ; elle a groupé ces textes sous un certain nombre de titres ; et il est résulté de tout ce travail un ouvrage un peu trop analytique peut-être, un peu dénué d'idées générales, mais précieux par la masse et la valeur des renseignements qu'il contient.

XXV. — Si étrange que cela puisse paraître au premier abord, nous ne possédions pas encore d'étude spécialement consacrée au *surnaturel dans la théologie de saint Augustin*. A vrai dire, cette lacune s'explique sans trop de peine : « Saint Augustin insiste sur le rôle médicinal de la grâce et les transformations morales et psychologiques dont elle est le point de départ. Mais sur sa fonction déifiante, il fait preuve d'une discrétion vraiment déconcertante. Enfin, quand il aborde directement l'étude de la béatitude chrétienne, il s'y applique le plus souvent beaucoup moins en théologien qu'en philosophe. »

Il faut donc chercher, à travers l'œuvre touffue du grand docteur les textes épars qui peuvent nous renseigner sur sa pensée. Et cette recherche est d'autant plus nécessaire que l'on risquerait de se tromper sur la vraie pensée de saint Augustin et que

1. Sister Marie-Madeleine Getty, *The life of the north Africans as revealed in the sermons of S. Augustine* (Patristic Studies, t. XXVIII) ; in-8° de XVI-160 pages ; Washington, The catholic university of America, 1931 ; 3 dollars.

plusieurs ont cru pouvoir affirmer qu'il ne connaissait pas le rôle divinisateur de la grâce. La besogne vient d'être accomplie, avec un grand soin, par M. P. Dumont, dont l'étude mérite de retenir l'attention des théologiens aussi bien que des historiens du dogme[1].

Les conclusions de M. Dumont sont des plus modérées ; elles paraissent aussi des plus sages. « Pour tenter de rapprocher de la nôtre la notion augustienne du surnaturel, nous en avons été réduits à glaner péniblement quelques textes dispersés dans une œuvre immense ; avec peine, nous en avons dégagé un sens profond auquel le grand docteur était peut-être assez éloigné de songer. A tout le moins les passages qui nous ont servi pour établir nos conclusions n'occupent-ils qu'une place de second rang dans ses écrits : vraisemblablement, ils n'en tenaient pas une plus grande dans sa pensée... Nos efforts n'auraient pas été vains si nous avions réussi à faire accepter, ou seulement à rendre plus dignes d'attention, ces deux thèses : l'une positive, l'autre négative : la grâce augustinienne donne à l'homme, entre autres avantages, le pouvoir d'accomplir des actes dont une âme surnaturellement divinisée est seule capable ; rien n'autorise à dire que, dans la pensée du saint docteur, elle était due à l'homme innocent (p. 215, 219). »

XXVI. — Le quinzième centenaire du concile d'Ephèse n'a pas passé inaperçu. Il a été solennellement fêté dans toute l'Eglise catholique. Le Souverain Pontife lui-même en a retracé les grandes lignes et rappelé les enseignements dans l'encyclique *Lux veritatis* du 25 décembre 1931, et il a daigné, pour en consacrer le souvenir, instituer dans l'Eglise universelle la fête de la Maternité divine de Marie. Mais il faut bien avouer que cet anniversaire glorieux est loin d'avoir suscité autant de recherches que le centenaire de saint Augustin. La matière était assurément plus difficile ; les sources de l'histoire du grand concile étaient moins accessibles et d'une interprétation plus délicate. Les érudits ont reculé, et nous n'avons à signaler ici qu'un nombre restreint de travaux.

Le R. P. d'Alès a publié les cours qu'il avait donnés à l'Ins-

1. P. Dumont, *Le surnaturel dans la théologie de saint Augustin ;* dans *Revue des Sciences religieuses*, 1931, t. XI, p. 513-542 ; 1932, t. XII, p. 29-55 ; 194-219.

titut catholique de Paris sur *Le dogme d'Ephèse*[1]. Il reprend assez haut l'histoire des controverses christologiques, puisque ses premiers chapitres sont consacrés à Paul de Samosate, à Photin de Sirmium, à Apollinaire de Laodicée. Ces chapitres sont d'ailleurs loin d'être inutiles à l'intelligence des faits qui amenèrent la définition d'Ephèse : c'est dans la vieille opposition entre les christologies d'Antioche et d'Alexandrie qu'il faut chercher le point de départ des controverses entre Nestorius et saint Cyrille. Telle qu'elle a trouvé son expression dans les œuvres de Nestorius, la christologie antiochienne est hérétique ; mais, à son origine, se trouve la préoccupation très juste de mettre en relief l'humanité du Christ ; et c'est en exagérant les tendances de la christologie alexandrine que les monophysites tomberont de leur côté dans l'erreur. L'ouvrage du R. P. d'Alès rappelle clairement les faits et les doctrines ; il constitue une excellente initiation à l'étude d'une période particulièrement obscure.

XXVII. — *Les Ephemerides theologicae lovanienses* ont consacré un numéro spécial, celui de juillet 1931, à des études sur le concile d'Ephèse et sur la mariologie. On y trouvera les études suivantes : J. LEBON, *Autour de la définition de foi du concile d'Ephèse ;* A. D'ALÈS, *La lettre de Théodoret aux moines d'Orient ;* J. BITTREMIEUX, *De congruo promeruit nobis B. Virgo quae Christus de condigno promeruit ;* A. JANSSENS, *De glorificatione corporali B. Mariae Virginis.* Les deux premières études seules regardent l'histoire ; celle de M. Lebon est particulièrement importante, en ce qu'elle met en relief la parenté des anathématismes de saint Cyrille avec le florilège nestorien dont il fut donné lecture au concile d'Ephèse.

XXVIII. — Une grande partie du tome VII des *Analecta Sacra Tarraconensia* est remplie par des travaux qui ont pour objet le concile d'Ephèse[2]. Le R. P. Quera rappelle, dans ses grandes lignes, l'histoire du concile : il faut regretter que son exposé prenne trop habituellement l'allure d'une polémique ; il y perd à la fois en sérénité et en impartialité. Le R. P. Fr. Segarra met

1. A. D'ALÈS, *Le dogme d'Ephèse ;* in-16 de VI-313 pages ; Paris, G. Beauchesne, 1931.
2. *Analecta Sacra Tarraconensia, Anuari de la Biblioteca Balmes ;* t. VII (1931) ; in-4° de 500 pages ; Barcelone, Biblioteca Balmes, 1931.

en relief l'intervention du pape saint Célestin Ier au concile d'Ephèse. Le R. P. Puig de la Bellacasa étudie les arguments apportés au concile pour dénier à l'humanité du Christ une personnalité propre. Le R. P. Farré traite de l'Immaculée Conception de Marie selon Guillaume Rubio, un théologien franciscain du XIVe siècle, et publie les textes essentiels de ce théologien : cette étude est une importante contribution à l'histoire du dogme de l'Immaculée Conception ; M. J. Bover intitule son travail : Le concept intégral de la maternité divine selon les Pères d'Ephèse ; M. B. Pascual donne une sérieuse étude d'exégèse sur les raisons de l'annonce de la virginité de la mère d'Emmanuel en Isaïe, VII, 14. Mgr Wilpert décrit les mosaïques de la Basilique romaine de Sainte-Marie-Majeure. On sait que cette basilique, construite par saint Libère, fut dédiée par Sixte III à la mère de Dieu ; ses mosaïques mettent en relief la gloire de Marie. M. J. Vivès décrit un manuscrit inédit de Barcelone qui contient les actes et un résumé du concile d'Ephèse et il publie le texte de ce résumé. Tous les documents contenus dans le manuscrit en question sont connus par ailleurs ; mais le sommaire nouveau est intéressant à plus d'un titre, et il méritait d'être tiré de l'oubli. Il est permis de regretter que E. Schwartz ne l'ait pas connu avant de publier les actes d'Ephèse.

XXIX. — Plusieurs revues ont publié des articles sur le concile d'Ephèse et sur ses alentours immédiats ; nous ne saurions entreprendre ici le relevé de tous ces articles, et nous nous contenterons de signaler quelques-uns de ceux qui sont venus à notre connaissance. Dans les *Recherches de Science religieuse* (1931), le R. P. Galtier consacre au *Centenaire d'Ephèse* deux articles importants qui étudient d'une part les Actes du concile d'après la nouvelle édition que vient d'en publier le professeur E. Schwartz, d'autre part le rôle du Souverain Pontife dans la préparation et dans la tenue du concile ; le R. P. d'Alès étudie *Le symbole d'union de l'année 433 et la première école nestorienne, la lettre d'Ibas à Maris le Persan, saint Cyrille d'Alexandrie et les Sept à sainte Marie d'Ephèse.*

Dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (1929), M. R. Devreesse s'occupe des *Actes du concile d'Ephèse.* Dans la *Revue des Sciences religieuses* (1931), M. R. Devreesse donne une étude très intéressante et très neuve sur *Le début de*

la querelle des trois chapitres : la lettre d'Ibas et le tome de Proclus ; dans les *Echos d'Orient* (1931), le même infatigable travailleur parle du *retour des Orientaux à l'unité.*

XXX. — Théodoret est plus connu peut-être par la condamnation qui fut portée contre ses œuvres au cinquième concile œcuménique que par sa vie de dévouement et d'apostolat. Rares sont, en définitive, les travailleurs qui se sont occupés de lui ; et plus rares encore ceux qui ne se sont pas arrêtés à étudier son rôle dans les controverses théologiques du v[e] siècle. Théodoret est pourtant, à une époque particulièrement pauvre en grands hommes, une admirable figure d'évêque et d'apologiste : il y a sur lui quelques pages de Newman qui sont dignes d'être retenues, et qui donnent envie, à quiconque les a lues, de connaître davantage la personne et l'œuvre du grand évêque de Cyr.

Voici à tout le moins, dans la collection *Testi cristiani,* une édition de la première partie de la *Curatio affectionum graecarum* qui sera la bienvenue[1]. Cet ouvrage est en quelque sorte la dernière des grandes apologies chrétiennes contre le paganisme. Le temps n'est plus, vers le milieu du v[e] siècle, en Orient surtout, où le paganisme constitue le grand danger contre lequel l'Eglise doive prémunir ses fidèles. La lutte contre les hérésies absorbe bien davantage les théologiens. Mais les païens restent pourtant assez puissants pour qu'il soit utile de rassembler en une sorte d'arsenal toutes les armes que l'on peut utiliser contre eux. C'est ce que fait Théodoret dans cet ouvrage ; il recueille et systématise les arguments anciens ; il groupe les textes des poètes et des philosophes ; il propose des réfutations ; en douze livres, il traite successivement de la foi et de sa nécessité, de Dieu, des anges, de la matière ou du monde visible, de l'homme, de la Providence, du sacrifice, du culte des martyrs et des saints, des commandements, des oracles païens, de la fin du monde et du jugement dernier, de la conduite des philosophes païens et des disciples du Christ. On voit, à ce simple sommaire, combien intéressante est l'étude d'un tel ouvrage.

Le présent volume ne donne encore que la première partie de la *Curatio.* M. Festa a reproduit l'édition de Raeder, parue en

1. Teodoreto, *Terapia dei morbi pagani*, a cura di Nicolo Festa, tome I ; in-8° de 365 pages ; Florence, Edit. du Cardinal Ferrari, 1931 ; 25 lire.

1904 dans la collection Teubuer ; la traduction italienne s'efforce autant que possible de suivre le texte original, sans être jamais servile. Les notes, réduites au minimum, indiquent les références et justifient parfois le sens ; elles ne sont pas et ne veulent pas être des obstacles qui s'interposeraient entre Théodoret et son lecteur.

XXX. — Saint Romain le Mélode est une des gloires les plus pures de l'hymnographie byzantine, et pourtant son œuvre, son nom même, sont à peu près inconnus du monde occidental. En 1876, le savant Dom Pitra a révélé son histoire aux érudits et, en 1888, il a publié d'après un manuscrit de Patmos plusieurs de ses hymnes : ces travaux n'ont pour ainsi dire pas trouvé d'écho.

Il est vrai que la personnalité même de Romain reste enveloppée de mystère : depuis peu de temps, nous savons avec certitude qu'il a vécu sous le règne d'Anastase I[er], c'est-à-dire à la fin du v[e] et au début du vi[e] siècle ; et c'est là le plus clair de notre science. Bien peu d'efforts ont été accomplis pour étudier ses hymnes, malgré la splendeur de leur style et la complexité de leur rythme. Tout ou presque tout reste à faire à son sujet.

M. G. Cammelli a donc accompli un travail éminemment utile en rendant accessibles à un large public quelques-unes des plus belles hymnes de saint Romain[1]. Une longue introduction, dans le volume qu'il publie aujourd'hui, rappelle ce que l'on peut savoir de la vie du saint, de son art et de ses sources ; puis elle nous renseigne sur l'hymnographie byzantine, sur la structure du *Kontakion*, sur la langue et le style, sur les manuscrits du mélode. Viennent ensuite les textes de quelques hymnes, choisies parmi les plus belles : la Nativité, la Présentation au temple, les vierges sages et les vierges folles, le jour du jugement, Judas, le reniement de saint Pierre, Marie au pied de la croix, la Résurrection. Ces hymnes sont généralement très longues : celle de Noël, la plus connue de toutes, n'a pas moins de cinq cent quinze vers ; les vierges sages en comptent sept cent cinq ; la Résurrection, qui était jusqu'à présent inédite, est plus courte, mais atteint cependant le chiffre respectable de deux cent cinq vers. La

1. Romano il Melode, *Inni*, a cura di Giuseppe Cammelli ; in-8° de 409 pages ; Florence, Edit. Cardinal Ferrari, 1930 ; 25 lire.

contribution apportée par M. Cammelli à l'étude des hymnes de saint Romain semble marquer une date.

XXXII. — Avec saint Maxime le Confesseur, nous nous retrouvons en pays connu. Peu de noms en effet sont plus célèbres que celui-là, dans l'histoire de la théologie et dans celle de la spiritualité. Saint Maxime a été principal garant de l'orthodoxie des œuvres du pseudo-Denys : ses scholies sur les divers ouvrages de l'Aréopagite en ont fixé l'interprétation catholique, et sa *Mystagogie*, explication mystique de la liturgie, s'inspire beaucoup du maître inconnu. On lui doit en outre de nombreux traités spirituels qui ont exercé une grande influence sur les écrivains byzantins et qui, comme le R. P. Viller l'a récemment montré, suivent de près les traditions origénistes d'Evagre le Pontique. Les théologiens vénèrent surtout en saint Maxime l'intrépide champion de l'orthodoxie catholique contre le monothélisme : avec une vaillance admirable, le saint confesseur a lutté pour la foi par ses écrits et par sa vie ; il a fini pour souffrir pour elle.

M. Cantarella vient de nous donner un utile recueil de quelques-unes des œuvres les plus marquantes de saint Maxime[1]. Ce recueil contient le commentaire du psaume 59, le livre ascétique, la lettre à Théopempte le Scolastique, la mystagogie, le traité sur l'âme et quelques hymnes. C'est dire qu'il intéresse la mystique plus que la théologie proprement dite. Le texte édité est celui de Combefis, que reproduit la Patrologie de Migne : ce texte est imparfait, mais il était difficile de l'améliorer, faute d'une étude sérieuse sur la traduction manuscrite. La traduction qui offrait des difficultés spéciales, à cause de l'obscurité, souvent grande, des idées, paraît aussi fidèle que possible. Une bibliographie détaillée, peut-être même un peu trop riche, est donnée à la fin du volume, dont elle contribue à faire un très utile instrument de travail.

Dijon.

Gustave Bardy.

1. S. Massimo confessore, *La mistagogia ed altri scritti*, a cura di Raffaele Cantarella ; in-8° de lvi-293 pages ; Florence ; édit. Cardinal Ferrari, 1931 ; 25 lire.

Chronique d'Histoire moderne

1. *Dictionnaire de Biographie française,* sous la direction de J. Balteau, M. Barroux et M. Prévost, fasc. IV, Agobard-Aimon ; fasc. V, Aimon-Albouy. Paris, Letouzey et Ané, 1931-1932. In-4°, 769-1280. Prix : 30 fr. le fascicule.
2. Chan. L. Salembier, *Le cardinal Pierre d'Ailly.* Tourcoing, Georges Frère, 1932. In-8°, XIII-380 pages. Prix : 30 francs.
3. Abbé Lemire, *Le procès de Jeanne d'Arc.* Lettre-préface de Mgr l'Archevêque de Rouen. Rouen, Editions de la Vicomté, 1931. In-8°, XVI-304 pages. Prix : 35 francs.
4. Berthem-Bontoux, *Sainte Françoise Romaine et son temps.* Lettre-préface de Mgr Baudrillart. Paris, Bloud et Gay, 1931. In-8°, LX-560 pages. Prix : 40 francs.
5. Paul Rival. *César Borgia.* Paris, Grasset, 1931. In-12, 300 pages. Prix : 12 francs.
6. G. B. Picotti, *La jeunesse de Léon X. Le pape de la Renaissance.* Traduit de l'italien par Fernand Hayward et Jean Humbert. Paris, Payot, 1931. In-8°, 328 pages. Prix : 25 francs.
7. Hartmann Grisar, *Martin Luther, sa vie et son œuvre.* Traduit de l'allemand par l'abbé Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 1931. In-8°, XXXII-402 pages. Prix : 50 francs.
8. Josef Steinstrass, *Das ehemalige Erzbistum Magdebourg.* Düsseldorf, Fritz, s. d. In-8°, 242 pages.
9. André Mater, *Les jésuites.* Cahiers publiés sous la direction de P.-L. Couchoud. Paris, Rieder, 1932. In-12, 200 pages. Prix : 15 francs.
10. Vincenzo Buri, S. J., *L'unione de la Chiesa copta con Roma sotto Clemente VIII.* Orientalia christiana, vol. XXIII, fasc. 2. Rome, 1931. In-8°, 102 pages. Prix : 26 lires.
11. Robert de Nobili, *L'apôtre des Brahmes, Première Apologie,*

1610. Texte inédit latin traduit et annoté par le P. Dahmen, S. J. Préface par le P. Alexandre Brou, S. J., Vol. III de la *Bibliothèque des Missions*. Mémoires et documents. Paris, Editions Spes, 1931. In-8°, 208 pages. Prix : 25 francs.

12. Le chanoine Louis Dedouvres, *Le Père Joseph de Paris, capucin. L'Eminence grise.* Paris, Beauchesne, 1932. In-8°, deux volumes 464 et 368 pages. Prix : 125 francs.

13. Henri d'Yvignac, *L'Eminence grise. Le Père Joseph.* Paris, Librairie du Dauphin, 1931. In-12, 164 pages. Prix : 10 francs.

1. La publication du *Dictionnaire de biographie française* se poursuit ; aux trois premiers fascicules dont nous avons parlé dans notre dernière chronique[1] sont venus s'en ajouter deux autres commençant avec Agobert, un évêque de Chartres du IXe siècle, et se terminant, après la longue série des d'Albon, avec Allouy, un pasteur protestant du XVIIe siècle. Les notices restent généralement courtes et précises. Si quelques-unes dépassent la commune mesure, c'est qu'elles concernent des personnages qui ont joué un rôle considérable, telle celle sur Pierre d'Ailly due à l'érudit historien qu'est M. Coville. Pourquoi les indications iconographiques sont-elles placées tantôt avant, tantôt après la bibliographie ? Quelques distractions, bien excusables d'ailleurs, ont échappé à certains auteurs : col. 810, v° *Agrippa de Nettesheim*, il est parlé d'un empereur d'Autriche au XVIe siècle ; col 822, v° *Aigrefeuille*, c'est Robert de Genève et non Pierre de Genève qui fut couronné sous le nom de Clément VII en 1378 ; son élection eut lieu non à Anagni comme le texte semble le dire, mais à Fondi et elle s'effectua le 20 septembre, et non le 21 comme il est indiqué, col. 971 ; col. 946, Pierre d'Ailly n'est pas mort en 1422 mais en 1420 comme c'est écrit correctement, col. 953. N'eût-il pas fallu, dans la notice iconographique sur Alain de Solminihac, signaler le tableau conservé dans l'église de l'abbaye de la Chancelade ? Taches légères qui ne doivent d'aucune manière diminuer l'estime que mérite ce très utile répertoire. Une large place y est faite aux personnages intéressant l'histoire ecclésiastique, évêques, moines, moniales, hommes et femmes du monde qui eurent une action religieuse. Nos lecteurs auront donc grand profit à le consulter.

1. *Revue Apologétique*, février 1932, p. 208.

2. M. le chanoine Salembier à qui nous devons une bonne histoire du *Grand Schisme d'Occident* (5e édit., Paris, 1921) parue dans la *Bibliothèque d'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, avait entrepris de nous donner une biographie de Pierre d'Ailly, le célèbre cardinal de Cambrai sur lequel M. Crépy rappelait ici même l'attention dans un article paru récemment sous le titre : *Les défaillances d'un théologien*[1]. A cet effet, il traduisit, en la remettant au point, la thèse de doctorat qu'il avait autrefois consacrée à ce personnage et présentée, en 1886, à la Faculté de Théologie de Lille. La mort le surprit avant qu'il eût terminé son œuvre. Son frère, M. l'abbé Alfred Salembier, un curé de paroisse populeuse qui, sans rien sacrifier des obligations de son ministère, sait encore trouver du temps pour le travail intellectuel, l'a achevée en s'inspirant de la thèse latine et du *Grand Schisme d'Occident*.

L'ouvrage vient de paraître. On y trouve un exposé très complet du rôle que joua Pierre d'Ailly comme chancelier de l'Université de Paris, comme évêque du Puy, d'abord, de Cambrai ensuite, enfin, comme cardinal. M. Crépy a dit à nos lecteurs comment cet homme d'Eglise se dépensa surtout pour mettre un terme au schisme ; je n'y reviendrai donc pas. En rappelant ce que fut son action, M. Salembier montre très bien comment des conceptions théologiques erronées conduisirent ce fils dévoué de l'Eglise à préconiser, pour remédier à la division, des moyens qui n'étaient pas toujours les meilleurs.

Un des chapitres les plus intéressants de ce livre est celui qui est consacré aux œuvres de Pierre d'Ailly, œuvres nombreuses puisque la liste qui en est dressée en appendice, ne comprend pas moins de 174 numéros. Tour à tour y sont étudiées les œuvres philosophiques, théologiques, exégétiques, oratoires, poétiques, géographiques. Infatigable écrivain, le cardinal de Cambrai a, dans une certaine mesure, touché à tout et par ses livres ou opuscules il a exercé une influence considérable ; on sait avec quel soin Christophe Colomb a lu et annoté son *Imago mundi*, comment Luther s'est vanté d'avoir appris par cœur ses œuvres.

L'un des grands mérites de cet ouvrage posthume de M. le chanoine Salembier est d'avoir souligné l'activité littéraire non moins que l'activité religieuse de celui qu'il considère à juste

1. *Revue Apologétique*, février 1932, p. 149 et suiv.

titre comme « l'une des plus hautes et plus brillantes personnalités du Moyen âge ». Volontiers nous souscrivons au vœu qui s'y trouve exprimé, de voir s'entreprendre bientôt une édition critique et complète des œuvres de l'éminent cardinal de Cambrai.

3. Des ouvrages dont a été l'occassion le cinquième centenaire de l'exécution de sainte Jeanne d'Arc, l'un des plus intéressants, ce me semble, est celui de M. l'abbé Lemire consacré au procès de Rouen. Nous connaissons certes les textes officiels des procès de condamnation et de réhabilitation. Depuis qu'ils ont été exhumés de la poussière des archives et bibliothèques, publiés en de bonnes éditions critiques, ils ont été, à juste titre, très largement mis à contribution par les historiens de la Pucelle. Ce qui nous manquait toutefois, c'était une étude approfondie du procès lui-même, replacé dans son cadre historique, étude qui mît tout le monde à même de comprendre dans quelles conditions il fut engagé, comment il fut mené, et où nous aurions lu dans leur détail les interrogatoires au cours desquels furent prononcées tant de réponses fameuses. C'est précisément ce que nous offre M. Lemire. Nous n'analyserons pas son livre ; qu'il nous suffise de dire que, suivant l'ordre même des documents, il nous apprend successivement comment le procès fut décidé, de quelle manière fut organisé le tribunal, en quel état physique et moral y comparut l'accusée, quelle fut la marche des trois procès qui s'instruisirent : procès d'office, procès ordinaire, procès de relapse. Il décrit enfin, avec une émotion d'autant plus poignante qu'elle est plus contenue, le dernier jour et l'exécution de Jeanne.

Ce à quoi s'attache très justement l'auteur, c'est à mettre en relief cette idée : Jeanne fut condamnée par des hommes d'Eglise ; elle ne le fut pas par l'Eglise elle-même. A plusieurs reprises, elle en appela au pape ; elle demanda à comparaître devant lui. Mais, égarés par la passion politique et aveuglés par une orgueilleuse confiance en eux-mêmes qui les faisait s'identifier avec l'Eglise elle-même, ses juges lui refusèrent obstinément le recours au Souverain Pontife. Rome ne parla qu'en 1456 et ce fut pour réhabiliter la condamnée de 1431. Pourquoi M. Lemire ne consacrerait-il pas un travail semblable au procès de réhabilitation ?

4. Dans un livre que présente une préface élogieuse de Mgr

Baudrillart, l'éminent recteur de l'Institut catholique de Paris, Mme Berthem-Bontoux expose ce que furent la vie et l'époque de sainte Françoise Romaine, une noble patricienne qui apparut à Rome comme une admirable fleur de sainteté à la fin du xive et dans la première partie du xve siècle. Engagée dans les liens du mariage, sainte Françoise fut du monde comme n'en étant pas, partageant son temps entre la prière et les œuvres. Elevée au plus haut degré de la vie mystique, favorisée fréquemment de visions, elle fut aussi tourmentée de diverses manières par le démon, torturée par lui. « Son palais, écrit Mgr Baudrillart, devint du jour au lendemain le théâtre des plus prodigieuses manifestations du ciel et de l'enfer. » Sous les pas de la sainte dotée du don des miracles, les bienfaits se multiplièrent, des malades furent guéris, parfois même des morts furent ressuscités. Sa charité, qui fut sans limites, lui fit distribuer tout ce qu'elle avait. Implacable pour elle-même, la grande dame romaine se soumit à toutes sortes de macérations, d'austérités. Attirée par la vie religieuse, elle fut oblate de saint Benoît ; elle groupa à la *Tour des Miroirs, Tor de Specchi*, pour y vivre sans cloître, mais sous une règle sévère révélée du ciel, de saintes femmes qui s'adonnaient aux œuvres de charité. Elle vint les y rejoindre après la mort de son mari. Dans la crise que connut l'Eglise, à l'époque du Grand schisme d'Occident et du concile de Bâle, Françoise continua la tradition des saintes Brigitte de Suède et Catherine de Sienne ; elle soutint le pontife Eugène IV dans sa lutte contre ses adversaires. Elle mourut le 9 mars 1440 en odeur de sainteté. Paul V l'éleva sur les autels en lui décernant les honneurs suprêmes de la canonisation, le 29 mai 1608.

Pour composer cette biographie, et lui créer son cadre historique, Mme Berthem-Bontoux a puisé d'abord aux volumineux procès de canonisation, aux biographies anciennes de la sainte et tout particulièrement à celle de son dernier confesseur Mattioti, qui ne fut éditée qu'en 1882 ; ce sont là d'excellentes sources. J'aurais souhaité que pour parler du grand schisme, du concile de Bâle et du mouvement de la Renaissance, elle eût utilisé davantage certains travaux de préférence à d'autres. A peine, par exemple, s'est-elle servie des importants ouvrages de Noël Valois qu'elle cite pourtant dans sa bibliographie ; elle eût pu négliger ceux de l'abbé Christophe et de l'abbé Rohrbacher qui

sont périmés depuis que les Archives Vaticanes sont ouvertes et exploitées. Son livre est imposant ; il a plus de 600 pages ; n'eût-il pas gagné à être plus bref, à être allégé de certaines digressions ? La physionomie de sainte Françoise Romaine n'en eût apparu que plus saisissante. Que le lecteur ne s'en épouvante pas toutefois et se laisse séduire par le charme d'un ouvrage que Mme Berthem-Bontoux a paré de toutes les grâces de son talent.

5. Cet ouvrage appartient à la catégorie des romans historiques et non à celle des livres d'histoire, même romancée. Nous n'avons donc pas à en parler dans cette chronique d'histoire. Nous nous bornerons à observer que la mémoire de beaucoup de personnages dont il est parlé ici, celle d'Alexandre VI par exemple, est suffisamment lourde de fautes pour qu'il n'y ait pas à la charger encore. Il aurait convenu aussi de respecter davantage la vraisemblance historique. Comment peut-on, par exemple, parler à la fin du xve siècle d'un archevêque de Dijon (p. 45) alors que Dijon eut son premier évêque en 1731, d'un capucin (page 300), quand l'ordre n'apparut qu'au xvie siècle ?

6. Une des carrières ecclésiastiques des plus rapides qui fût, à la fin du xve siècle, fut celle du cardinal Jean de Médicis, le futur Léon X. Né à Florence, le 11 décembre 1475, il reçut, dès le 1er juin 1483, la tonsure et les ordres mineurs ; il devint en même temps protonotaire apostolique. Les uns après les autres lui arrivèrent ensuite de nombreux bénéfices, des stalles de chanoine, des abbayes de France et de diverses régions de l'Italie, entre autres l'illustre abbaye du Mont Cassin. Il n'avait que treize ans et le pape Innocent VIII lui accordait, avec l'assentiment de presque tout le Sacré Collège, le chapeau de cardinal ; la nomination ne devait, il est vrai, être rendue publique que trois ans plus tard, quand le jeune homme aurait achevé ses études à l'Université de Pise. A seize ans, Jean de Médicis revêtait les insignes de sa dignité et, l'année suivante, il prenait part au conclave d'où sortit pape Alexandre VI.

Cette fortune inouïe, inconcevable pour nous, fut l'œuvre de son père Laurent le Magnifique. Le chef de la République de Florence s'était préoccupé d'assurer ainsi l'avenir de sa maison. Tandis que son fils aîné Pierre l'aurait continué dans le gouvernement de la cité, le cadet aurait, en pénétrant dans l'Eglise,

acquis une situation considérable dont auraient bénéficié les Médicis. Aussi avait-il entrepris une chasse aux bénéfices qui avait été des plus fructueuses, et sa diplomatie savante était parvenue à triompher des hésitations et des scrupules qu'en dépit des tristes habitudes de l'époque, les papes Sixte IV et Innocent VIII n'avaient pu se dispenser d'avoir.

La mort de Laurent le Magnifique survenue au début d'avril 1492, priva le jeune cardinal du guide qui lui eût été indispensable dans les circonstances particulièrement difficiles où se trouvaient l'Eglise romaine et l'Italie : c'était le temps où Alexandre VI était sur le trône pontifical, où le duché de Milan, le royaume de Naples et les autres principautés italiennes étaient divisés par de profondes dissensions ; le roi de France Charles VIII s'apprêtait à franchir les Alpes. N'ayant aucune direction à attendre en fait de son frère Pierre, qui n'avait d'ailleurs pour lui qu'une médiocre considération, le cardinal Jean de Médicis se résigna à vivre « dans l'ombre » jusqu'au jour où l'approche des troupes françaises précipita la révolution à Florence et le condamna lui-même à l'exil : il n'avait pas vingt ans !

C'est toute cette histoire que nous expose en détail M. Picotti, un des historiens qui connaissent le mieux l'Italie de la fin du XVe siècle. Avec un art remarquable, il démêle l'écheveau si compliqué des intrigues qui se sont nouées dans les diverses cours, et il nous instruit des intérêts si opposés qui s'y trouvent aux prises. Très fâcheusement impressionné par les éloges à coup sûr exagérés qui ont été prodigués au cardinal Jean de Médicis, surtout quand il devint le chef de l'Eglise, il se refuse à voir en lui l'enfant prodige qu'ont décrit de complaisants adulateurs. En ce point, il a tout à fait raison. Mais n'exagère-t-il pas dans un autre sens en s'acharnant à nous le dépeindre comme un personnage médiocre, ne s'intéressant guère aux études, vivant dans une molle et inconsciente oisiveté ? Je sais bien que l'énergie n'a jamais été le trait dominant du cardinal Jean de Médicis, ni même du pape Léon X. Mais n'est-ce pas être trop sévère que de lui reprocher de n'avoir pas eu un rôle plus important dans les événements qui se produisirent ? Est-ce que son frère lui aurait permis de le jouer ? Je crains que M. Picotti ne se soit pas suffisamment préoccupé de nous expliquer ce qu'étaient les relations des deux frères. Et, après tout, Jean de Médicis n'avait pas

vingt ans ! Un des mérites de ce jeune cardinal qui eût pu et dû être souligné parce qu'il n'était pas malheureusement commun à cette époque, était celui d'avoir eu toujours une grande dignité de vie.

Tout en regrettant donc que n'ait pas été quelque peu tempérée la sévérité des jugements portés sur le futur Léon X, je rends volontiers hommage à la haute valeur de cette œuvre de M. Picotti. Peut-être les travaux de M. Schnitzer sur Savonarole et sur Pierre Delfini (pourquoi est-il appelé Dolfin ici ?) auraient apporté de nouveaux éclaircissements sur l'histoire de Florence à cette époque. Il faut savoir gré aux traducteurs d'avoir mis ce livre à la portée du public français : MM. Hayward, l'auteur d'une histoire de la *Rome pontificale* dont nous avons parlé ici, et M. Jean Humbert, élève de l'Ecole des Chartes.

7. Il y a quelques années, nous avons rendu compte, ici même, de l'importante biographie de Luther qui était l'œuvre de l'éminent historien allemand, le R. P. Hartmann Grisar, de la Compagnie de Jésus[1]. Cet ouvrage de près de six cents pages succédait à un autre beaucoup plus considérable encore, puisque celui-ci ne comprenait pas moins de trois volumes de mille pages environ où le même auteur s'était attaché à décrire le réformateur et son œuvre. Il avait été des mieux reçus par la critique. Nous avions alors exprimé le souhait qu'une traduction le mît à la portée du public français. Nous sommes heureux d'annoncer à nos lecteurs que ce souhait est aujourd'hui réalisé : l'abbé Mazoyer l'a entreprise. Malheureusement il ne nous l'a pas donnée aussi correcte et aussi précise que nous l'aurions désirée. Les remarques qu'a faites M. l'abbé Cristiani dans la *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France* (janvier 1932, p. 65-67) ne sont que trop fondées.

Cette traduction est illustrée, au frontispice, d'un portrait de Luther par Lucas Cranach, dans le corps de l'ouvrage de gravures représentant l'église du château de Wittenberg, la Wartburg, des peintures de Martin Luther et de Catherine Bora. En tête a été placée une copieuse bibliographie qui s'est enrichie depuis la première édition allemande ; toutes les notes ont été rejetées à la fin et sont suivies d'une copieuse table complète des faits et des noms propres.

1. *Revue Apologétique*, octobre 1927, p. 457.

8. M. Joseph Steinstrass inaugure par une intéressante esquisse de l'histoire de l'ancien archevêché de Magdebourg une collection qu'il destine aux catholiques allemands, surtout à ceux de la *Diaspora*, c'est-à-dire ceux qui vivent dispersés dans des régions de l'Allemagne en majeure partie protestante. Rappeler le passé catholique de ces régions, montrer combien il a été brillant et fécond, expliquer de quelle manière il a pris fin, dans des monographies consacrées aux plus importants des anciens évêchés ou archevêchés, monographies qui seraient bien informées sans qu'elles eussent un caractère scientifique, tel est le but qu'il s'est proposé. Il l'a très bien atteint dans ce premier volume de 250 pages qui se présente illustré d'un certain nombre de vues anciennes ; il y manque toutefois une carte de l'ancien diocèse de Magdebourg ; souhaitons qu'elle ne soit pas omise dans les volumes à venir.

La première partie du livre décrit les origines et le progrès de l'archevêché de Magdebourg dont l'empereur Othon le Grand obtint la création du pape Jean XII en 968 ; saint Norbert, le fondateur des Prémontrés, l'illustra au XIIe siècle. De là partirent de nombreux missionnaires pour évangéliser les Slaves de l'Est. Mais ce qui nous intéresse spécialement dans cette chronique d'histoire moderne, ce sont les deuxième, troisième et quatrième parties, beaucoup plus développées d'ailleurs, où est décrite la crise protestante à Magdebourg, depuis ses débuts jusqu'à ce qu'on est convenu d'appeler le sac de 1631. Ici l'histoire générale se mêle à l'histoire particulière. On sait comment la prédication des indulgences décidée par Albert de Brandebourg, archevêque de Magdebourg et de Mayence, évêque d'Halberstadt pour acquitter les taxes imposées par Rome, provoqua la fameuse manifestation de Luther du 31 octobre 1517 : l'affichage des quatre-vingt-quinze thèses qui ouvrit la révolution religieuse. Quelques années plus tard seulement, en 1524, Magdebourg fut contaminée par l'hérésie ; bientôt elle fut perdue pour le catholicisme : Albert de Brandebourg dut renoncer à y paraître ; la cathédrale fut fermée. Son dernier archevêque fut Sigismond de Hohenzollern-Brandebourg qui passa au protestantisme en 1561.

Le récit de M. Steinstrass ne s'arrête pas avec cette date. Assiégée et prise au cours de la guerre de Trente ans, en 1631, par Tilly, le chef des forces catholiques, Magdebourg fut com-

plètement ruinée ; depuis lors, le sac de Magdebourg n'a pas cessé d'être exploité par les protestants contre les catholiques. A juste raison, M. Steinstrass poursuit son exposé jusqu'à ce funeste événement et il explique les circonstances dans lesquelles il s'est produit. Il est indéniable que Tilly n'a pas entrepris le siège de la ville pour la détruire ; il lui importait au contraire de la garder intacte pour avoir sur l'Elbe une position stratégique de premier ordre dans la lutte qu'il avait à mener contre Gustave-Adolphe. Il fit tout ce qui dépendait de lui pour amener les habitants à lui ouvrir de bon gré les portes ; la résistance obstinée d'un parti mené par l'administrateur luthérien Chrétien-Guillaume, le força d'en venir à un assaut, puis à un combat de rues. Le feu fut mis à deux maisons pour réduire des résistances ; malheureusement il se propagea, fit beaucoup de ravages jusqu'à ce qu'il fût arrêté par des religieux que la prise de la ville avait délivrés des prisons où les détenait la haine des luthériens. Tilly n'a donc pas ordonné de mettre la ville à feu et à sang. Une fois de plus, M. Steinstrass réduit à néant cette légende.

Cet ouvrage a un caractère apologétique très accusé ; il met en pleine lumière les illégalités, les injustices, les violences dont se sont rendus coupables les protestants. L'auteur n'en reconnaît pas moins, avec une parfaite loyauté, la part de responsabilité qui incombe aux catholiques dans la crise de la Réforme. Je crains toutefois qu'il se soit parfois laissé égarer par des préjugés nationaux, par exemple, quand, à propos de la guerre de Trente Ans, il parle de Richelieu. N'est-ce pas, pour ne citer qu'un point, accuser gratuitement de duplicité le ministre de Louis XIII que de dire qu'il savait parfaitement que les clauses en faveur des catholiques qu'il avait insérées dans les traités passés avec Gustave Adolphe, ne seraient pas respectées (p. 208) ? Ce point relève d'ailleurs plus de l'histoire politique que de l'histoire religieuse, je n'y insisterai pas, et je souhaite le meilleur succès et à ce livre et à la collection qu'il inaugure.

9. M. André Mater a publié dans les *Editions Rieder* un essai sur l'histoire et l'organisation de la Compagnie de Jésus, essai qu'il nous dit avoir écrit avec le « respect et la liberté que doit aux jésuites et se doit un de leurs élèves revu par la Sorbonne ». Ayant été leur élève, il y a gagné de les connaître assez pour ne

plus admettre certaines fables qui ne sont décidément plus de mise aujourd'hui. Mais quelles qu'aient été ses intentions, il s'en faut de beaucoup qu'il nous présente des jésuites une peinture fidèle. Bien souvent, je ne vois dans ses pages qu'une caricature. Je doute fort que ce soit à la Sorbonne que M. Mater ait appris l'existence de capucins au XIIIe siècle, la réunion du concile de Constance en 1418 (c'est en 1414 qu'il s'est réuni).

10. Le pape Clément VIII eut la joie de voir aboutir les négociations engagées sous ses prédécesseurs en vue du retour à l'unité catholique de l'Eglise copte. Des délégués envoyés à Rome, en 1594, par le patriarche copte d'Alexandrie, Gabriel, firent profession de foi catholique le 15 janvier 1595. Le pape attendit toutefois, pour considérer l'union comme définitive, qu'elle eût été ratifiée par le patriarche ; elle ne le fut que deux ans plus tard. Alors, seulement, le pontife romain reçut publiquement la profession de foi et déclara l'union achevée. La réconciliation ne dura malheureusement pas : le patriarche Marc qui avait succédé en 1603 à Gabriel, commença à se détacher de l'Eglise romaine à partir de 1605 ; envoyé en exil, il eut un successeur, Cyrille qui, le 28 octobre 1608, protesta sans doute auprès de Paul V de son obéissance au Saint Siège ; en réalité, l'union se trouva dissoute et il n'en fut plus officiellement question.

Le caractère éphémère de cette union a fait croire à certains historiens qu'elle n'avait jamais existé ; aucun délégué du patriarche ne serait venu en 1597 et on se serait livré en présence du pape à une indigne comédie : Clément VIII aurait été victime l'illusions entretenues par son entourage pour le flatter ; Baronius aurait accrédité la légende dans ses *Annales*.

Le père Vincent Buri démontre en s'appuyant sur des documents nombreux et authentiques provenant surtout des Archives Vaticanes et des sources orientales, que, quoiqu'on en ait dit, il y eut une réelle réconciliation de l'Eglise copte avec le Saint-Siège ; elle se fit, en 1597, à la suite d'une mission authentique et non, en 1602, comme l'ont cru des historiens aussi bien informés que Pastor (*Geschichte der Päpste*, XI, 497). Sa dissertation bien conduite est suivie d'un précieux dossier composé de documents inédits qui ne compte pas moins de cinquante-huit pièces.

11. — Il y a quelques années, le père Dahmen racontait dans

un fascicule du *Museum Lessianum* que nous avons présenté à nos lecteurs[1], comment, au début du XVII[e] siècle, un jésuite italien avait inauguré dans les Indes une nouvelle méthode d'apostolat. Arrivé en ces régions, en 1605, le père de Nobili avait été frappé des succès très médiocres qu'y avait obtenus les missionnaires et il s'était vite convaincu que le christianisme n'y ferait guère de progrès aussi longtemps qu'il y apparaîtrait comme la religion des étrangers, celle des Portugais, des Pranguis, comme on disait là-bas. Pour convertir les Hindous, avait-il conclu, il fallait cesser de se présenter à eux en étranger, accepter leur genre de vie, respecter leurs habitudes et leurs mœurs dans la mesure où c'était compatible avec les exigences chrétiennes ; tout particulièrement on devait tenir compte de la division en caste. Afin de gagner les Hindous au Christ, surtout ceux de la caste des Brahmes, le missionnaire catholique avait adopté le genre de vie des brahmes ; il s'était initié à leur langue, leur littérature, leur philosophie et il avait prêché la doctrine chrétienne dans le langage le plus approprié. Les Hindous qui se convertissaient étaient autorisés par lui à garder de leurs coutumes tout ce qui n'offrait pas un caractère superstitieux ou païen. Cette méthode d'adaptation n'avait pas tardé à donner les meilleurs résultats.

Comme il fallait s'y attendre, elle suscita des critiques. Des missionnaires jésuites, entre autres, le père Gonzalez Fernandez accusa le père de Nobili de faire au paganisme des concessions inadmissibles, de trahir le dogme catholique dans ses traductions en langue indigène. Force fut à « l'apôtre des brahmes » de se défendre, de justifier ses méthodes; la cour de Rome fut saisie du débat. Le pape Grégoire XV le trancha par sa bulle du 31 janvier 1623.

Des nombreux mémoires que provoqua cette controverse, le père Dahmen publie aujourd'hui dans la *Bibliothèque des Missions* celui qui semble bien être le plus important : la *Responsio* du 10 octobre 1610, où le père de Nobili justifia sa manière d'agir avec une remarquable science théologique ; le texte est accompagné d'une traduction et est suivi de la bulle de Gré-

1. *Revue Apologétique*, 1er avril 1925, p. 547.

goire XV. Ces documents sont précédés d'une introduction où est rappelée l'histoire de la controverse ; le père Dahmen y répond en outre aux objections qu'ont récemment élevées contre les procédés du père de Nobili, des historiens protestants du xxe siècle, les professeurs Richter de Berlin et Heiler de Marbourg, renouvelant d'ailleurs celles de l'historien catholique Mullbauer au milieu du xixe siècle ; il démontre sans peine qu'il n'y avait aucune imposture de la part du père de Nobili à se comporter comme il le fit.

Au sujet de la bulle de Grégoire XV, je n'oserai dire avec le père Dahmen que la méthode du jésuite italien s'y trouve approuvée de tous points ; n'y voit-on pas condamné l'usage qui avait été introduit de séparer dans les églises les membres des diverses castes et de leur donner à part les sacrements ?

12. — Deux érudits français qui sont morts récemment, M. Fagniez, membre de l'Académie des Sciences morales et politiques, M. le chanoine Dedouvres, doyen de la Faculté libre des Lettres d'Angers, avaient entrepris de réhabiliter le père Joseph, de ruiner l'odieuse légende, qu'un pamphlétaire avait créée sur le capucin devenu le conseiller intime de Richelieu. Le premier de ces savants avait donné, en 1894, le résultat de ses recherches très étendues dans un important ouvrage en deux volumes : *Le Père Joseph et Richelieu* ; le second avait commencé à révéler divers aspects de l'Eminence grise dans ses thèses de doctorat soutenues en 1895 et dans de nombreux articles publiés depuis. Il préparait un grand ouvrage où, à son tour, il aurait présenté le père Joseph sous son véritable jour, quand il fut surpris par la mort. Ce qu'il avait achevé de rédiger vient de paraître sous ce titre : *Le père Joseph de Paris.*

En deux volumes nous trouvons, après une intéressante introduction sur la question du père Joseph, un récit de la vie du célèbre religieux depuis ses origines jusqu'en 1629, c'est-à-dire jusqu'à l'année où le pouvoir royal achève la lutte engagée avec les protestants du royaume pour détruire leur puissance politique. On y voit comment séduit par l'attrait de la pénitence et de l'apostolat, le brillant gentilhomme qu'était François le Clerc du Tremblay, renonce aux magnifiques perspectives que lui ouvrait le monde pour revêtir la bure du capucin. Le jeune reli-

gieux est à peine formé qu'il s'adonne à l'œuvre des missions en France, pour restaurer la foi catholique dans des régions qu'a particulièrement atteintes le protestantisme ; il y fonde des couvents qui seront des centres d'action catholique. Son horizon apostolique s'étend à d'autres pays, comme l'Angleterre, l'Empire turc, le Maroc, et s'il ne peut se rendre lui-même en l'un et l'autre de ces pays, il y envoie des missionnaires. La Congrégation de la Propagande lui confie la charge d'organiser des missions en Orient, et de Paris il dirige l'action évangélisatrice avec un zèle qui n'a d'égal que sa prudence. L'idée de la croisade qui n'est pas encore morte au XVIIe siècle, le séduit et notre capucin prélude à son rôle politique en visitant le pape, les princes d'Italie, les cours de France et d'Espagne, pour mettre sur pied une grande entreprise qui, conduite par un prince français, Charles de Gonzague, duc de Nevers, aurait pour objet la conquête des Lieux Saints. Si son projet ne se réalise pas, il n'en reste pas moins toujours présent à son esprit et il inspirera son action politique quand il sera associé par Richelieu au gouvernement de la France.

De cette action politique, M. Dedouvres ne nous expose que le début dans cet ouvrage : il ne nous en dit que ce qui a rapport au rétablissement de la paix dans le royaume et à la lutte contre les protestants de 1619 à 1629. Le père Joseph commença par rapprocher du souverain les princes révoltés, par persuader le prince de Condé de signer le traité de Loudun sans qu'y fussent introduites des clauses dangereuses pour l'autorité du Saint-Siège. Conscient du danger que représentait pour le royaume comme pour la foi catholique le protestantisme organisé en parti politique, le capucin ne cessa d'exciter à le combattre Louis XIII et Richelieu, lorsque celui-ci devint premier ministre en 1624. La partie la plus intéressante du livre de M. Dedouvres est peut-être celle où il prouve que, plus encore que le cardinal ministre, le père Joseph fut la véritable cheville ouvrière du fameux siège de la Rochelle.

Que ce portrait fait d'après les documents les plus sûrs est loin de celui de la légende où ne se découvrait qu'un vulgaire politicien, ambitieux de jouer un rôle et de satisfaire son goût pour l'intrigue ! Ici et là, M. Dedouvres nous ouvre des aperçus sur

l'éminente vie spirituelle du religieux, sur son esprit mystique. Il se réservait sans doute de nous le faire mieux apparaître dans un autre livre qu'il nous promettait sur les relations du père Joseph avec les Calvairiennes, la famille religieuse que le zélé capucin organisa et dirigea jusqu'à sa mort. Plaise à Dieu que nous puissions lire un jour cette autre œuvre qui achèvera de nous révéler les ressorts secrets de l'extraordinaire action du père Joseph ?

13. — A M. Henri d'Yvignac nous devons une brillante esquisse de cette même carrière. S'il n'a pas connu ce dernier ouvrage de M. Dedouvres, au moins a-t-il utilisé ses travaux précédents, ainsi que l'œuvre de M. Fagniez ; ce lui permet de retracer avec une exactitude suffisante la carrière de l'Eminence grise. Mais pourquoi ne parle-t-il pas de l'effort désespéré du père Joseph pour maintenir la paix entre la France et la maison d'Autriche en 1635 ? Par distraction, il a fait mourir Gustave Adolphe à Lutzen, le 18 novembre 1633 ; c'est le 16 novembre 1632 que cet événement s'est produit.

A. Leman.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Les projets de l'école unique jugés par un critique belge

Les mots d'école unique, comme autrefois celui de ralliement, sont devenus en France un signe de contradiction. Leur apparente clarté, masque d'une réelle inexactitude, sert de manteau aux aspirations les plus contradictoires. Panégyriques enthousiastes et critiques systématiques se répondent. La réforme de l'enseignement, souhaitée par tous au lendemain de la guerre, est devenue une question politique qui sert de programme aux partis.

Le R. P. de le Court, S. J., dans la revue bruxelloise *La Cité chrétienne* du 20 février 1932, expose comment après guerre la question d'une réforme de l'enseignement s'est posée chez nous. Il examine ensuite les tendances directrices des principaux projets présentés et les arguments que mettent en avant partisans et adversaires. Il n'est pas sans intérêt de voir, à titre documentaire, comment la question est envisagée par nos voisins du nord.

1° Le système des bourses d'abord, que la Fédération nationale catholique voudrait voir étendu et confié à un Office national. Tout en reconnaissant que « du point de vue catholique, ce système a été très justement défendu », les signataires des articles de la *Nouvelle Revue des Jeunes* croient qu'en pratique il apporte un progrès moins complet et soulève autant de difficultés » que la réforme communément appelée du nom d'école unique. On n'évite ni les aléas de la sélection, puisque les bourses permettent de suivre l'enseignement secondaire à des enfants bien doués mais peu fortunés, qui viennent s'asseoir à côté des privilégiés qui s'y trouvent de plein droit.

2° La gratuité. — Une statistique faite en 1930 relève que, pour les 15.561 élèves des classes payantes, l'Etat verse 437 millions de francs, et les familles 43.000.000, si bien que les élèves payants sont des boursiers auxquels l'Etat donne une bourse de 90 %. La gratuité complète de l'enseignement officiel ne changerait donc pas très fort l'inégalité des situations où se trouve l'enseignement libre. La gratuité de l'enseignement est certes dans la tradition de l'Eglise, et les Frères des Ecoles chrétiennes eurent à lutter pour elle contre Napoléon. Les adversaires d'une gratuité complète ne manquent pourtant pas, même en dehors de ceux qui y voient la ruine possible de l'enseignement libre. Déjà au temps des Compagnons de l'Université nouvelle, M. Fournier lui reprochait d'enlever au père de famille une responsabilité de droit naturel et de discréditer l'enseignement, en ne demandant aucun sacrifice à ceux qui désirent en profiter. Du reste il ne faut pas oublier que la gratuité de l'externat ne résout pas entièrement la question. « Supprimer les frais d'études, fait remarquer M. Gouhier, c'est annoncer aux gens de Marseille que demain l'Opéra donnera une matinée gratuite... Ce qui coûte cher, ce ne sont pas les études, mais l'étudiant. »

3° La sélection. — Ici surtout il importe de distinguer le principe des modalités d'application. Elle est pratiquée depuis longtemps à l'entrée du primaire supérieur et au concours des bourses. « Est-il moins scandaleux, fait remarquer M. Lacroix, de vérifier les aptitudes d'un élève de l'enseignement primaire supérieur que celles d'un élève de l'enseignement secondaire... Les aptitudes d'un enfant pauvre que celles d'un enfant riche[1]. » La sélection peut être entourée de garanties morales et se faire avec des modalités qui, sans exclure infailliblement tout danger d'erreur, pourront au moins le réduire au minimum. Ainsi le système introduit en Prusse en 1925 offre de sérieux avantages. Après 4 ans d'école de base ou « Grundschule », les enfants sont orientés, à l'âge de dix ans, d'après les capacités qu'ils révèlent, soit vers les écoles secondaires à cycle normal de 9 ans, soit vers l'école populaire ou « Volkschule ». Un nouvel examen à la fin de la quatrième année de celle-ci permet un passage à des écoles secondaires de repêchage ou « Aufhauschule » qui, en cinq ans, conduisent au diplôme d'études secondaires commun

1. *Revue internationale de Pédagogie*, 1931, p. 282.

aux deux cycles[1]. Déclarer la sélection obligatoire à l'entrée de l'enseignement secondaire public n'est pas obliger les parents à faire donner cette formation à leurs enfants, ni priver de tout enseignement les enfants déclarés inaptes. Autre chose est la possibilité d'accéder à l'enseignement secondaire, autre chose les études secondaires imposées à tous d'après le même type dans toutes les circonstances.

4° Les droits des parents. Le système actuel, note la *Nouvelle Revue des Jeunes*, ne les respecte pas pleinement. Ne sont-ils pas nombreux les parents qui ne peuvent faire le supplément de dépense nécessaire pour mettre leurs enfants dans le collège libre de leur préférence, ou à qui l'accès des établissements libres est rendu moins avantageux que celui des établissements officiels ? Supposons l'école unifiée et des subventions accordées à l'enseignement libre, les droits des parents ne seraient-ils pas mieux respectés, aussi bien de ceux qui peuvent supporter la charge des études de leurs enfants que de ceux dont les enfants sont aujourd'hui, faute de ressources, écartés de l'enseignement secondaire.

L'Etat prend part à l'enseignement, c'est en France un fait ; il est éducateur, non en son nom, mais au nom des familles et de l'intérêt commun. Comme le dit le cardinal Liénart, « pourvu qu'il respecte les droits de la famille et de l'Eglise, il est dans son rôle ». S'il ne peut priver quelqu'un de tout enseignement, rien ne l'empêche d'écarter, d'un enseignement gratuit dont les contribuables font les frais, un enfant reconnu inapte après de sérieuses épreuves. Outre les enfants que lui enverrait le libre choix des parents, la liberté étant assurée par les subventions qui permettraient la gratuité des deux enseignements, officiel et libre, ou au moins une forte diminution des frais scolaires, l'enseignement libre pourrait encore recueillir des enfants écartés par les sélections officielles.

Si l'Etat ne peut forcer personne à suivre l'enseignement secondaire, ne se doit-il pas de favoriser les institutions qui permettent de le suivre ?

« Autre est le rôle de l'Etat, écrivent encore les signataires des

1. Voir M. de Gandillac. L'école unique en Allemagne, *Nouvelle Revue des Jeunes*, 1931, p. 241.

articles de la *Nouvelles Revue des Jeunes*, autre celui de la famille et de l'individu. C'est la charge de l'Etat de promouvoir les institutions qui permettent à chaque famille et à chaque individu de trouver dans la société l'aide sociale nécessaire à leur vie et à leur plein développement... Mais l'existence de ces institutions, qu'elles soient de culture classique ou de formation technique, ne dispense nullement les individus, guidé par leurs conseillers naturels, du devoir de choisir eux-mêmes à bon escient la carrière la plus conforme à leurs vrais intérêts et à leur vocations personnelle. »

« La fameuse question sociale, écrivait il y a quelques mois le P. Décout, est nettement devenue aujourd'hui la question de l'assaut vers la culture, en attendant qu'elle se pose demain comme le très épineux problème du classement et de l'émulation des différentes élites. »[1] Et un autre auteur, qu'animaient des préoccupations analogues : « Un problème de réforme et d'organisation se pose donc. Et de quoi s'agit-il ? D'imposer à tous la culture classique et « bourgeoise » ? D'enlever à la masse le meilleur de ses éléments pour les admettre dans le cénacle, flatteur mais fermé, des privilégiés du goût et des lettres et d'augmenter ainsi l'inutile cohorte des esthètes de tout genre ? Non certes, mais de mettre autant que possible chaque enfant de la nation en mesure de développer ses capacités natives et d'atteindre un niveau auquel il peut normalement prétendre. Et comme c'est avant tout le métier qui fait vivre le monde moderne, c'est dans le cadre du métier qu'il faut offrir aux enfants une vraie culture humaine. Et il y a peut-être une réhabilitation à tenter de la notion de culture, trop exclusivement confinée dans un éloignement de la vie pratique et utile[2]. »

Des réformes analogues à celles qui sont discutées aujourd'hui en France ont été réalisées dans d'autres pays, sans qu'y soit devenue plus difficile la situation de l'enseignement libre là où il existait. Dans la polémique, le danger est grand de confondre les légitimes appréhensions que la réforme, conçue dans le sens du monopole, ferait naître pour l'avenir de l'enseignement libre, avec les objections d'ordre pédagogique contre le

1. A. Décout, *L'apostasie des masses : de ses causes* (*Bulletin Catholique International*, 1931, p. 216).
2. E. Rideau, Les droits de l'enfant. *Dossiers de l'Action populaire*, 1931.

principe ou les modalités d'un système donné. Les divergences de vues entre catholiques français auront mis davantage en lumière les inconvénients d'une telle confusion.

II. — Le droit de l'enfant à naître

« Le droit de l'enfant à naître », on devine aisément qu'il s'agit de la question de l'avortement. On ose à peine écrire ce mot, dans nos milieux ! Le Dr CLÉMENT, chef du service de chirurgie à l'Hôpital de Fribourg, et vice-président de la Société Suisse de Chirurgie, n'a pas craint cependant d'y consacrer tout un volume qu'il a destiné aux « non médecins » aussi bien qu'aux médecins ses confrères[1].

C'est que la situation présente est telle qu'il faut avoir le courage d'aborder de front et publiquement cet angoissant problème : « Malgré l'article 317 du Code pénal, malgré la loi du 27 mars 1923, qui a fait de ce crime un délit correctionnel, malgré la loi du 31 juillet 1920, qui réprime la provocation à l'avortement, eh bien, avouait tout dernièrement un docteur, tous les médecins peuvent dire, sans pouvoir donner de chiffres, qu'il est véritablement stupéfiant de voir avec quelle facilité les femmes pratiquent ou laissent pratiquer sur elles des manœuvres abortives. »

Les conséquences, elles sont lamentables : en moyenne 500.000 êtres sacrifiés, chaque année, en France, d'après les estimations du Dr Bouchacourt ; un nombre égal, au moins, au nombre des naissances[2], suivant le Dr Lacassagne... Et il est d'autres victimes encore : « Sur 100 avortements provoqués, 6 morts dans les jours qui suivent ; 3 morts consécutives ; 11 femmes éclopées du ventre, incapables de toute procréation et de tout travail ; 20 % des femmes qui ont avorté tuées ou estropiées ; trente mille décès par avortement chaque année..., tel est le chiffre

1. « *Le droit de l'enfant à naître*. Réflexions pour les médecins et les non-médecins ». Bruges, Edit. Beayert, et Paris, Edit. Mariage et Famille, 1931, 6e édition. In-12 de 150 pages : 7 fr. 50.
2. En 1930, on a compté 777.135 naissances (enfants déclarés vivants et morts nés).

minimum de cet effroyable bilan » (Prof. Mauclaire). Aussi d'aucuns n'hésitent pas à croire que nulle maladie, pas même la tuberculose, ne sacrifie autant de vies humaines. C'est vraiment un fléau social.

Point n'est même besoin toujours de l'intervention des praticiens : de voisine à voisine, de camarade à camarade de travail, voire entre membres d'une même famille, on s'assure mutuellement que, si l'on s'y prend à temps, l'opération sera d'une extraordinaire facilité, sans même la moindre interruption de travail[1]. On s'adressera au premier droguiste venu dans le quartier ; celui-ci, pour sauver les apparences, demandera peut-être l'adresse de l'acheteur ; peu importe, pour quelques sous, il vendra l'instrument nécessaire. Si on ne réussit pas soi-même, parce qu'il est trop tard, on trouvera bien une sage-femme ou un médecin complaisant. Il n'en manque malheureusement pas pour accepter de pratiquer ce qu'ils appellent par euphémisme des « interruptions de grossesse » !

Il y a plus grave encore : la question de l'avortement figure maintenant au programme de certains de nos partis politiques. C'est chose faite en Allemagne et dans bon nombre de pays[2]. Le grand illustré « Vu » donnait tout récemment une photographie de paysannes allemandes en train de défiler avec des pancartes réclamant le « droit à l'avortement ». En France, tout le monde a pu lire, lors des dernières élections législatives, la même revendication sur plusieurs affiches électorales. Le groupe communiste de l'ancienne Chambre des députés a déposé une proposition de loi dans ce sens ; et la Ligue des Droits de l'Homme elle-

1. Pour quelques cas très rares d'auto-avortement qui, de fait, ont réussi de cette façon, il en est un nombre incalculable — même parmi les entreprises des spécialistes — qui ont amené les plus graves complications, et même la mort. Voir p. 58-66 le chapitre du Dr. Clément consacré à ces dangers.

2. M. Ed. Jordan, dans son journal « *Pour la vie* », n° de juin 1931, n'hésite pas à parler d'un *parti international de l'avortement*, dans le sens suivant : « Que ce soit rencontre, imitation, mot d'ordre propagé par des ligues ou des congrès, le fait est qu'en même temps, dans les pays les plus divers et les plus éloignés les uns des autres, les rénovateurs de la morale sexuelle soutiennent la même thèse presque dans les mêmes termes : droit de la femme à l' « interruption de la grossesse », liberté pour le médecin de la pratiquer, sans autres restrictions que les garanties pour la santé de la femme ».

même[1], à propos de l'affaire de l'institutrice publique Alquier, s'est prononcée pour la revision de la loi du 31 juillet 1920, sous le fallacieux prétexte que l'avortement « ne relève, au point de vue pratique de ses indications thérapeutiques et de sa technique, que de l'art médical et de l'exercice de la médecine ». C'est proclamer que ni la morale ni le droit pénal n'ont rien à y voir !

En présence de tous ces faits, il est nécessaire, pour tous les éducateurs, et les prêtres notamment, d'exercer une grande vigilance. Mais ce qu'il faut, par dessus tout, c'est un redressement radical de l'opinion publique. Celle-ci est déjà actuellement d'une indulgence extraordinaire : l'avortement, c'est un fait incontestable qu'il ne faut pas perdre de vue, ne suscite plus la même horreur qu'autrefois.

Encore faut-il réagir de la bonne manière. La « REVUE DE L'ALLIANCE NATIONALE POUR L'ACCROISSEMENT DE LA POPULATION FRANÇAISE » entretenait ses lecteurs, dans son numéro de novembre 1930, p. 327, d'un film allemand intitulé : « *Misère féminine, bonheur féminin* », mais elle se voyait obligée de le déclarer tout simplement néfaste, malgré les excellentes intentions de l'auteur.

Le Dr Clément, lui, connaît la question à fond. Toutes les raisons, tous les prétextes, toutes les objections y sont objectivement exposés et savamment réfutés. Mais il s'applique surtout à inculquer la notion exacte de la valeur de la vie. Contre le matérialisme à prétentions scientifiques de certains médecins et de littérateurs[3] et, en particulier, de femmes de lettres qui prétendent ainsi protéger, soulager et libérer la femme moderne, il démontre que, d'après les données de l'anatomie, de la physiologie et de l'observation, l'enfant ne forme pas, dans la vie intra-utérine, une « partie intégrante de l'organisme de sa mère[4] », mais qu'il « vit de sa vie propre et se comporte déjà comme formant un « tout » indépendant, comme constituant une unité

1. Voir « *Les Cahiers des Droits de l'Homme* », 1929, n° 23, p. 538.
2. Siège social : 26, rue du Quatre-Septembre, Paris 2e.
3. Parmi les plus militants d'entre ces littérateurs, il faut évidemment citer M. Victor Margueritte, d'autant qu'il a repris la thèse de son livre « *Ton corps est à toi* » dans une communication au 4e Congrès de la « *Ligue Mondiale pour la Réforme sexuelle sur une base scientifique* » qu'a reproduite le journal « *La Volonté* » du 17 septembre 1930.
4. Cette expression est de M. Victor Margueritte.

vivante, comme ayant une individualité » (p. 15), qu'il est même une « personne morale et juridique, sujet de droits inaliénables et imprescriptibles » (p. 23).

Serait-il admissible, dans ces conditions, que le droit à la vie, droit essentiel, primordial, soit « ainsi livré à la merci de fluctuations tout occasionnelles d'une chancelante majorité de députés » ? Et que des médecins fussent ainsi « revêtus d'une sorte de droit légal à l'avortement[1] » ? (p. 57).

Ce qu'il faut pourtant savoir, c'est que beaucoup trop de médecins ont souvent adopté le fœticide « alors que d'autres traitements auraient pu sauver l'enfant » (p. 117). Dès maintenant, une connaissance approfondie des ressources variées de la thérapeutique et une persévérance suffisante rendent ordinairement inutile l'avortement. On peut même dire que « plus un médecin aura de science et de technique, plus rarement le sacrifice de l'enfant lui apparaîtra comme impérieusement commandé du point de vue médical » (p. 33). On a trouvé, en effet, des traitements médicaux et des procédés chirurgicaux — le Dr Clément les indique sommairement à propos des principales formes de complications obstétricales — qui permettent à présent de sauver les deux vies, celle de l'enfant comme celle de la mère, dans presque tous les cas.

« Ainsi, conclut l'auteur, le groupe ancien et naguère imposant des « indications médicales d'avortement » va en se rétrécissant jusqu'à presque s'évanouir sous la poussée concentrique des progrès thérapeutiques... Or, ajoute-t-il, ce revirement n'est pas dicté par des préoccupations doctrinales et par les exigences toutes spéculatives de la loi morale, mais il est provoqué par la comparaison objective des résultats de méthodes diverses, par une analyse plus serrée des faits et des conditions biologiques et par une plus judicieuse utilisation des ressources variées de la thérapeutique » (p. 128).

Il n'empêche que ce qui manquait à beaucoup de praticiens, était moins les « règles rigides d'une thérapeutique invariable »,

1. Sévérité pour l'avortement clandestin, mais toute liberté pour l'avortement exécuté avec l'estampille de l'Etat, voilà le plus clair des revendications de M. Margueritte : « Des bureaux ouverts, dans toutes les mairies, aux déclarations des mères se refusant à porter leur fardeau, et des cliniques de saine et franche hygiène où, après examen du médecin, le chirurgien fera légalement l'opération libératrice ».

qu'une claire vision du degré de respect que mérite toujours la vie de l'enfant » (p. 9). On connaît l'intransigeance que l'Eglise a toujours manifestée par rapport au fameux cas de conscience qui se posait dans quelques situations extrêmes, bien peu nombreuses il est vrai : « De la vie de la mère ou de celle de l'enfant, laquelle sacrifier ? — Ni l'une ni l'autre », ne cessait de répondre l'Eglise. Et beaucoup de chirurgiens incroyants de hausser les épaules. Pourtant il a suffi souvent « d'une volonté tenace de sauver l'enfant pour que, finalement, les deux vies fussent épargnées ». La fermeté dans les principes a été, en fait, un stimulant de recherches, de découvertes et de progrès.

Le nombre des avortements thérapeutiques sur « indications médicales » diminue donc de jour en jour ; réjouissons-nous en. N'oublions cependant pas que celui des avortements volontaires et clandestins augmente, en revanche, d'une façon fort inquiétante. Il faut donc saisir toutes les occasions pour proclamer le « droit de l'enfant à naître ».

Certains de nos confrères, comme, par exemple, l'abbé Van Agt, dans son admirable plaquette « AUX FIANCÉS. CONSEILS PRATIQUES POUR LE MARIAGE[1] », ne craignent pas de recommander aux futurs époux le respect de la vie et de celle, en particulier, du « germe » dans certains cas qu'ils tiennent même à préciser. Il faut les en féliciter. Mais le mot employé « germe » prête à équivoque, car il laisse croire qu'il ne s'agit pas encore d'un être humain. Le vieux praticien qu'est le Dr Clément parle, lui, du « jeune être », du « petit être humain », ce qui est autrement exact et impressionnant, puisqu'en réalité, et au bout de plusieurs jours seulement, l'embryon a déjà forme humaine.

L'exposé médico-moral du Dr Clément est vraiment magistral. Il est à recommander à tous les points de vue. Qu'il nous soit permis cependant de regretter qu'il n'ait pas été composé d'après nos méthodes classiques, et de souhaiter, en conséquence, pour les prochaines éditions — on prépare en ce moment la 7e — des chapitres plus homogènes, des divisions plus nombreuses, avec des titres plus adéquats et une table des matières mieux ordonnée et plus explicite. Nous demanderions volontiers encore à l'auteur de placer la partie d'ordre philosophique de sa thèse

1. 32 pages, 1 fr. 50. Lille, Desclée, Debrouwer et Cie.

après la partie d'ordre médical. Avec l'ordonnance actuelle, il risque d'indisposer des lecteurs prévenus — et sans doute beaucoup de ses confrères médecins — qui fermeront peut-être le livre, aux premières pages, en protestant qu'ils ne s'intéressent pas à la métaphysique, tandis qu'ils accepteraient vraisemblablement de lire tout l'ouvrage, s'ils y trouvaient, dès l'abord, les arguments qu'ils sont plus aptes à comprendre en raison de leurs préoccupations et de leurs.... déformations professionnelles.

Gaston Lecordier.

III. — La communauté des puissances[1]

Ce volume, paru dans la *Bibliothèque des Archives de Philosophie*, est un essai, admirablement réussi, de systématisation doctrinale, où les principaux problèmes de la vie internationale sont étudiés dans leur contexte historique et jugés d'après les normes de la Morale sociale et de la philosophie chrétienne du Droit des gens ; de leurs solutions rationnelles convergentes doit résulter l'Ordre international, puisque selon Bossuet « le rapport de l'ordre et de la raison est extrême. L'ordre ne peut être mis dans les choses que par la raison, ni être entendu que par elle. Il est l'ami de la raison et son propre objet ».

L'ouvrage, dédié à la mémoire de Taparelli (ce qui n'est pas pour déplaire à l'auteur de ce compte rendu), débute par quelques indications historiques sur la Communauté organique dont on constate l'existence dans l'Europe médiévale. Les autres chapitres (sauf le XIIe et dernier, qui est une esquisse synthétique) peuvent être divisés en deux groupes : le premier (chap. II à VI inclus) concerne la *Communauté inorganique*. La communauté des Puissances est un fait naturel, mais cette communauté a besoin d'être construite suivant une structure juridique positivement définie par les exigences du bien commun. En attendant, les Puissances ont dû vivre d'expédients dont l'imperfection et la caducité sont manifestes. L'auteur passe en revue l'Equilibre des Puissances, le Principe des Nationalités (ce chapitre III, re-

1. Par le R. P. de la Brière, Paris, Beauchesne. MCMXXXII, 391 pages. 36 francs.

marquablement rédigé, peut être cité comme un modèle d'exposé clair et méthodique), le Verdict des armes, la Neutralité (encore un chapitre magistral, sur un sujet dont, avant la lecture, on ne soupçonne guère l'intérêt profond) et les Représailles. Mais, heureusement, le provisoire réalisera enfin sa définition et ne sera pas définitif : à une Communauté inorganique succédera et commence déjà à succéder une *Communauté organique.* Il faut d'abord examiner quelle doit être la nature même de la Société des Nations (chapitre VII). Dans ce nouvel état de choses, divers points, constituant l'objet des chapitres suivants, méritent une attention particulière : la Protection des Minorités, le Régime des Mandats, l'Union européenne, le Statut temporel et le rôle pacificateur du Saint-Siège.

La documentation, assez abondante, est judicieusement répartie dans les *Indications bibliographiques* qui suivent chacun des chapitres.

Ce bref aperçu ne peut donner une idée suffisante de cet ouvrage, dont la lecture laisse l'impression de quelque chose d'achevé et de parfaitement cohérent. Le P. de La Brière y fait preuve de ses qualités habituelles, poussées à un rare degré : netteté, précision, sens de la mesure et des nuances. D'un bout à l'autre il *conduit* son étude avec un talent enviable et en fait vraiment un pur chef-d'œuvre.

Les catholiques peuvent être fiers du maître qui traite l'évolution des questions internationales à la lumière de l'idéal chrétien avec cette compétence exceptionnelle et cet art consommé et en qui ils voient *the right man in the right place*, ce qui est encore un des aspects de l'Ordre, *sua cuique loca tribuens dispositio.*

R. Jacquin.

PETITE CORRESPONDANCE

POUR COMPRENDRE LE PSAUTIER

Q. *On nous demande un livre simple et pratique donnant un commentaire littéral et spirituel des psaumes du Bréviaire.*

R. Il existe plusieurs ouvrages de ce genre, notamment le *Bréviaire expliqué* de Willi. Sans parler des commentaires plus savants ou plus développés, l'un des plus pratiques nous paraît être celui qu'à publié récemment M. J. Weber, supérieur du Séminaire de philosophie à Issy, *Le Psaultier du Bréviaire romain*, (Desclée, 8 fr. broché, 12 fr. relié). Avec une introduction substantielle, il contient avec la traduction Crampon, l'explication du sens général de chaque psaume, l'exégèse des versets les plus difficiles, et une application spirituelle souvent suggestive. L'étude attentive de ce petit livre révèle des richesses insoupçonnées et est de nature à faciliter l'accomplissement intelligent et pieux de la psalmodie.

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES DE DOCUMENTATION

La Documentation catholique. — 16 avril 1932. — *La question scolaire en Hollande.* La péréquation financière entre l'enseignement public et l'enseignement privé (1913-1923). Suite dans le numéro du 23 avril.

— 10 juin. — *Encyclique « Caritate Christi compulsi » sur les prières et expiations à offrir au Sacré-Cœur dans les épreuves présentes du genre humain.* Texte français et commentaires de presse. — *Les Encycliques « Rerum novarum » et « Quadragesimo anno » en Autriche.* A suivre.

REVUES D'INTERET GENERAL

La Vie intellectuelle. — 10 février 1932. — A. Vincent, *La tendance du Judaïsme moderne.* Le Judaïsme est « à la mode », a constaté un rabbin connu.

Mais ce Judaïsme du vingtième siècle, qu'a-t-il vraiment conservé de l'héritage d'Israël? Quelles forces apporte-t-il dans la lutte pour Dieu

qui se livre aujourd'hui ? Et quel aliment offre-t-il à la faim de l'âme religieuse... « Le Judaïsme et le Christianisme ont des sources communes, et le Christianisme, né en Judée, professe qu'il se rattache à la foi des Juifs en un Dieu créateur et rémunérateur. Mais si le Judaïsme moderne veut être dans la lutte pour Dieu un allié, il convient que, cessant de se replier dans une contemplation ethnique et nationale qui l'appauvrit, il se remette dans la ligne universaliste des prophètes, de ces saintes âmes qui, cinquante ou soixante ans encore avant notre ère, écrivaient le Psaume XVII dit *de Salomon*, qu'il trouve enfin dans l'Evangile et dans le Christ Jésus la plénitude de vie à laquelle il aspire. »

— 10 mai 1932. — A. MENDIZABAL-VILLALBA, *L'offensive laïciste en Espagne*. Un an de République. On renouvelle au delà des Pyrénées les erreurs dont on commence à revenir chez nous. — A.-D. SERTILLANGES, *Morale et religion d'après M. Bergson*. Analyse du dernier livre de M. Bergson dont l'apparition est « un événement philosophique ». — Joseph DANEL, *La loi sur les allocations familiales*. Loi sage et opportune ; elle a seulement besoin d'être complétée.

La Nouvelle Revue des Jeunes. — 15 février 1932. — A.-D. SERTILLANGES, *Dieu et les origines humaines*. Suite. Notons ce passage important : « La naissance de l'humanité fut-elle donc un miracle ? Il faudrait définir ce mot. Ce qu'il y eut, aux yeux du croyant évolutionniste, et ce qu'il y a, je le répète, en toute naissance d'homme, c'est un emprunt nouveau de la nature générale à l'Esprit universel qui l'anime ; c'est un cas de création inséré dans la trave des faits sans rompre leur continuité sous-jacente ; c'est une illumination de la vie jusque-là dans les ombres, et c'est un jour définitif jeté sur sa signification, ses visées, son effort.

Que si l'on rejette l'hypothèse évolutionniste pour affirmer une soudaine apparition de l'homme sur la terre, on n'est pas dispensé pour cela de reconnaître tout au moins entre l'homme et ce qui le précède une continuité de *plan* ; l'évidence en est trop éclatante ; mais il est certain que le *miracle* est plus sensible, sans que le fait soit en lui-même plus grand. »

Léopold LEVAUX, *Chine et catholicisme. Un apôtre : le père Lebbe*. Extraits d'un ouvrage à paraître sous le titre : *L'Orient et nous*. Suite dans le numéro du 15 mars.

— 15 mars. — M. S. GILLET, *Un jeune : Pier Giorgio Frassati*. Préface d'un ouvrage qui paraîtra bientôt à Toulouse (*Apostolat de la prière*). — A. LEMONNYER, *Saint Albert le Grand, docteur de l'Eglise*. — Léontine ZANTA, *Suffrage féminin, suffrage familial*.

— 15 mai 1932. — Beau numéro qui est tout entier « *un hommage à Pierre Termier* ». Signalons particulièrement l'article d'André GEORGE, *La science et la foi chez Pierre Termier*. S'il aime tant la science, c'est qu'elle est faite pour donner à l'homme le sens du mystère. C'est qu'elle est le *héraut de l'Infini*... Il apporte son témoignage et prouve que sa pra-

tique de la science lui donne, *non pas une démonstration du christianisme*, il y insiste avec sa netteté habituelle — mais *des raisons de s'attacher à ses croyances*. Il veut qu'on le range dans cette catégorie de savants (et comment, cette fois, ne pas citer intégralement ces grandes paroles ?) « dans cette catégorie de savants qui se caractérise ainsi : ils regardent comme factice, conventionnelle, et, dès lors, franchissable, la limite de deux domaines. Ils ne se contentent pas d'être des savants ; ils s'efforcent d'être des philosophes ; ils tiennent que la philosophie est la science suprême et que, si elle est *distincte* des sciences particulières, distincte par son objet et par sa méthode, elle n'en est pas *séparée;* ils pensent que les conclusions des sciences particulières doivent être interprétées et fécondées par elle ; ils ont le souci, non seulement des phénomènes et des lois, mais encore des causes et des origines, qui, pour eux, ne sont pas *nécessairement* inconnaissables ; ...la science qui est à leurs yeux nécessairement bornée, *évocatrice de mystères*, bien plus qu'explicative, la science leur semble inviter l'homme à franchir ses limites, lui fait peu à peu une âme métaphysicienne et dispose son esprit à recevoir les preuves de l'existence de Dieu ».

The Month. — Avril 1932. — Mgr Alban Goodier, *Le corps mystique du Christ*. — S. L. Kennan, « *Neudeutschland* », *espoir de l'Allemagne*. Il s'agit d'une association qui groupe les étudiants catholiques et qui donne beaucoup d'espoir au point de vue chrétien. — John Rimmer, *Anacleto Gonzalez, Mexicain martyr de l'action catholique.*

— Mai 1932. — George Karp, *Saint Albert le Grand*, « *doctor universalis* ». — R. C. Nicolis, *Quelques trésors de l'Irlande*, dans le Musée national de Dublin. — Mgr Alban Goodier, *Frédéric Ozanam et sa société.*

— Juin. — Herbert Thurston expose des faits étranges (bruit, bouleversements) produits à Londres, dans un bureau de la Cité, en 1901, par un agent supranaturel. Ces faits lui paraissent réels.

Studies. An Irish Quarterly Review. — Mars 1932. — Herbert Thurston, *Le divorce d'Henry VIII*. — Edward J. Coyne, *Le mal économique du prêt à intérêt.*

Etudes. — 5 mai 1932. — Paul Dudon, *Aux pieds de Notre-Dame du Puy. Le jubilé de* 1932. — Joseph Lecler, *Les formes modernes de l'intolérance.*

— 20 mai. — François Charmot, *L'exercice de l'autorité dans l'éducation*. « Il y a cent manières de mésuser du commandement. Il n'y en a qu'une de s'en bien acquitter. La doctrine catholique nous montre que, pour tempérer l'exercice de cette fonction sociale qui s'appelle le pouvoir, trois dispositions sont nécessaires : conscience, abnégation, dévouement... Nous nous étions proposé de dire en quoi consistait l'exercice de l'autorité. Il consiste à servir. Servir à la fois Dieu et ses enfants, par esprit de devoir, par abnégation et par dévouement. »

Le Correspondant. — 25 avril 1932. — Edouard PEYRILLER, *Le pèlerinage et les jubilés du Puy.*

— 10 mai. — Dom J.-B. MONNOYEUR, *La vraie figure de J.-K. Huysmans, oblat de Saint-Martin de Ligugé.*

— 25 mai. — Marcel LACROIX, *M. Bergson et les origines de la morale et de la religion.* Analyse et critique du dernier ouvrage de ce philosophe. — Charles PICHON, *Le « Cardinal-Diable »: Herbert Vaughan, archevêque de Westminster.*

BIBLIOGRAPHIE

SPIRITUALITÉ

FRANÇOIS CUTTAZ, Supérieur du grand Séminaire d'Annecy, **L'Enfant de Dieu.** Essai sur l'Esprit filial. J. de Gigord, Paris, 1932, in-8° de 203 pages ; prix 12 fr.

Dans son beau livre sur « *le Juste* », M. le chanoine Cuttaz avait exposé avec piété et netteté ce que Dieu a fait pour nous, en nous octroyant la grâce sanctifiante ; dans son nouvel ouvrage il indique ce que les justes doivent à leur Père céleste. Son livre est un savant manuel de haute spiritualité. Le saint curé d'Ars se plaisait à dire que toute sa spiritualité consistait à considérer Dieu comme un bon père et à agir avec lui comme un enfant et l'aimable sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ne s'est sanctifiée qu'en observant cette méthode qu'elle appelle modestement « la petite voie d'enfance spirituelle ». Elle n'est autre chose qu'une application de l'esprit filial.

Cet esprit consiste surtout dans l'amour de Dieu, qui, sans exclure les affections légitimes, doit être souverain (chap. 1) et pousser le juste à mieux connaître Dieu. Une fervente curiosité pour connaître les mystères de notre foi doit caractériser le juste. M. C. excelle à démontrer que la foi doit s'unir à l'amour (c. 2). Le bonheur de l'enfant consiste à vivre avec son père et le supérieur d'Annecy nous explique en quoi consiste l'intimité avec Dieu (c. 3.) Remarquables sont les pages sur la facilité de l'oraison et on les lira avec profit.

Les caractéristiques de l'enfant sont la docilité (c. 4), l'union de cœur qui le porte à aimer ceux que son père affectionne (c. 5) et une entière confiance (c. 6).

Pour l'enfant le père est un idéal. Le juste doit donc imiter Dieu (c. 7) et se dévouer entièrement à sa cause (c. 8). Saint Augustin aimait à répéter cette oraison jaculatoire : « Quam suavis est Dominus ! » Le juste doit la redire car c'est une joie de servir Dieu (c. 9). Saint François

de Sales aimait à dire à ses Philothées : « Vivez heureuses, vivez en joie. » Le livre de son disciple fidèle, M. Cuttaz, formera à la piété joyeuse ; aussi nous devons lui souhaiter une large diffusion.

E. N.

HISTOIRE

GEORGES GOYAU, de l'Académie Française, **Les Prêtres des Missions Etrangères.** Un vol. 15 fr. Collection « Les grands Ordres Monastiques ». Bernard Grasset, éditeur. Paris, 1932.

Titulaire de la chaire d'histoire missionnaire à l'Institut Catholique, M. Georges Goyau, avec la ferveur, l'érudition et la noblesse de pensée qui caractérisent son talent expose l'histoire d'une des belles familles de missionnaires français : *Les Prêtres des Missions Etrangères.*

Comme tout ce qui doit être grand et durable, la Société des Missions eut des origines très humbles. L'Auberge de la *Rose Blanche*, au dix-septième siècle, voit parmi sa clientèle quelques prêtres et laïcs désireux de mettre leur activité au service des œuvres. Groupés par un jésuite, le P. Bagot, et présentés par celui-ci au P. de Rhodes, un autre jésuite, en quête d'évêques pour l'Asie, les premiers compagnons, Pallu, Pierre Lambert de la Motte, Montigny-Laval, soutenus par le nonce, la Compagnie du Saint-Sacrement et Mme d'Aiguillon, arrivent à obtenir l'approbation chaleureuse du pape Alexandre VII. Pallu et Lambert de la Motte partent fonder deux vicariats apostoliques en Extrême-Orient, pendant que Montigny-Laval se dirige vers la Nouvelle-France. Bientôt, grâce à la générosité de la Cour de France et des grands, les missions progressent, un troisième vicariat avec Ignace Cotolendy est fondé.

Et pour guider l'action apostolique de ces hommes généreux, Alexandre VII leur rappelle le but de tout apostolat : la conquête spirituelle, conquête qui sera assurée et continuée par la formation d'un clergé indigène. Pour cela il faut des écoles et des séminaires. M. Goyau rappelle les origines du Séminaire de la rue du Bac, la fondation des Séminaires indigènes et des communautés religieuses en Extrême-Orient.

Pour assurer des cadres vigoureux à la Société, il faut également tremper les caractères marqués du sceau d'une surnaturelle et héroïque vocation. Les prêtres des Missions font six ans d'études : trois à la maison de Bièvre, trois à la rue du Bac. Ils vivent dans la vision éducatrice des souvenirs de leurs aînés, dans la contemplation quotidienne des reliques qui évoquent les souffrances et la mort des martyrs.

Une prudente initiation prélude à leur action apostolique. Après avoir décrit les préparatifs, les adieux, le départ, M. Goyau expose les premiers contacts avec l'Extrême-Orient, les périls d'autrefois et d'aujourd'hui, l'organisation des vicariats, la vie du missionnaire et sa mort.

L'émotion contenue, la sincérité de ce récit, l'art nuancé de l'écrivain assureront le succès de ce livre dont on ne saurait trop recommander la lecture pour la haute leçon d'héroïsme, d'énergie patiente de sainteté continue qu'il donne à notre temps apathique et inquiet.

G. D.

A. Vogt, **Panégyrique de saint Pierre. Panégyrique de saint Paul.** Deux discours inédits de Nicétas de Paphlagonia, disciple de Photius, fasc. 71 des *Orientalia christiana*, Rome, Institut oriental pontifical, 1931. In-8, 100 pages. Prix 17 lires.

M. l'abbé Vogt publie dans le fascicule 71 de l'Orientalia christiana, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris, deux panégyriques, l'un de saint Pierre, l'autre de saint Paul, qui ont pour auteur Nicétas de Paphlagonie, un disciple du célèbre patriarche de Constantinople, Photius. Ce sont deux belles œuvres de la rhétorique byzantine qui se déroulent selon toutes les règles. Ce qui en fait, à notre point de vue, le principal intérêt et leur vaut de paraître dans cette collection, c'est qu'on y trouve une manifestation des sentiments professés à Byzance, au lendemain du schisme de Photius, sur le fondateur de l'Eglise romaine. M. Vogt souligne très justement que le panégyrique de saint Pierre est « un témoignage précieux et qui doit être noté de la foi traditionnelle de Byzance au magistère suprême du Souverain Pontife sur toutes les Eglises répandues à la surface du globe, même sur la Nouvelle Rome » (p. 20). Cette édition faite avec soin est accompagnée d'une traduction française et de notes indiquant les principales sources auxquelles a puisé l'auteur des discours. Elle est précédée d'une courte introduction où sont données de sommaires indications sur Nicolas de Paphlagonie, où surtout sont mises en relief les valeurs littéraire et théologique des textes publiés.

A. Leman.

A. Vogt et I. Hausherr, S. J., **Oraison funèbre de Basile Ier par son fils Léon VI le Sage.** Fasc. 77 des Orientalia Christiana. Rome, Institut oriental, 1932. In-8°, 80 pages. Prix 16 lires.

M. l'abbé Vogt continue ses érudites recherches dans les bibliothèques fameuses des monastères du Mont Athos. Dans celle de Vatopédi il a retrouvé l'oraison funèbre de l'empereur Basile Ier par son fils Léon VI le Sage; elle était contenue dans un manuscrit autrefois décrit par M. Serruys qui, en ce temps-là, s'intéressait beaucoup à l'histoire byzantine. Le texte édité et traduit avec le concours du père Hausherr est précédé d'une introduction où est établie l'authenticité du discours, où sont rappelées les circonstances dans lesquelles il fut prononcé, où sont dégagés et discutés avec beaucoup de pénétration les renseignements historiques qui s'y trouvent contenus. On sait que Basile fut empereur de Byzance du temps de Photius; aussi cette oraison funèbre est intéressante par ce qu'elle dit et ce qu'elle ne dit pas. Les éditeurs le font très bien ressortir.

A. Leman.

N. de Baumgarten, **Olaf Tryggwison roi de Norvège et ses relations avec saint Vladimir de Russie.** Fasc. 73 des Orientalia Christiana. Rome, Institut oriental, 1931. In-8, 40 pages. Prix : 6 lires.

Est-ce que le roi de Norvège Olaf Tryggwison a réellement contribué

à la conversion de la Russie, à celle en particulier du souverain saint Vladimir ? M. de Baumgarten répond à cette question dans ce fascicule, où il établit la chronologie de la vie du roi et celle des événements de l'ancienne histoire norvégienne. La comparaison très érudite qu'il institue entre les récits des sagas et ceux des chroniques lui permet de prouver qu'il y eut réelle participation d'Olaf au passage de Vladimir au christianisme en 987, sans qu'il soit possible d'en fixer les détails. Olaf aurait été baptisé lui-même en 985.

A. Leman.

Edouard Bruley, **Le Bon Pasteur d'Angers.** Paris, Editions Spes, 1931. In-12, 176 pages. Prix : 8 fr.

Avant la Révolution française, existaient des refuges dirigés par des religieuses pour y recevoir les femmes qui s'étaient écartées du droit chemin; plusieurs avaient été fondés au dix-septième siècle par saint Jean Eudes. Mais ce fut sous l'action de la vénérable Mère Pelletier, qui mourut en 1868, que se constitua, au dix-neuvième siècle, une véritable congrégation ayant un grand nombre de maisons pour s'occuper des filles repenties. Elle commença dans la ville d'Angers en 1829, et, en dépit de difficultés de toutes sortes, elle se répandit bientôt à travers la France entière et ensuite dans le monde. Aujourd'hui elle ne compte pas moins de 313 maisons.

C'est l'histoire des origines et de l'admirable expansion du Bon Pasteur que nous présente M. Edouard Bruley. Il nous initie aux détails de l'œuvre extraordinaire qu'accomplissent ces religieuses qu'il appelle si justement les « infirmières du vice ». Ce faisant, il montre combien est efficace la charité chrétienne pour régénérer les âmes et les purifier.

A. Leman.

Alexandre Masseron, **Les Franciscains.** Collection « Les Grands Ordres monastiques et Instituts religieux ». Paris, Grasset, 1931. In-12, 264 pages. Prix : 15 fr.

C'est à M. Masseron que M. Schneider a demandé de parler des Franciscains dans la précieuse collection : *Les grands ordres monastiques et instituts religieux.* Il ne pouvait être fait de meilleur choix ; car cet érudit si remarquablement informé des choses franciscaines, professe un véritable culte pour tout ce qui touche à saint François d'Assise. Le livre qu'il a écrit, fait des mieux connaître les franciscains d'autrefois et ceux d'aujourd'hui, leurs diverses familles dans lesquelles ils se partagent, il nous initie à leur vie intime et, autant qu'il est possible, il nous révèle les secrètes beautés de l'âme franciscaine. Profondément vrai, il contribuera à accroître l'estime, l'amour et la saine popularité dont les fils de saint François bénéficient plus que jamais.

A. Leman.

R. P. Facchinetti, franciscain, **Le saint du peuple, Antoine de Padoue.** Paris, Lethielleux, 1931. In-12, 248 pages.

Le R. P. Facchinetti avait publié, en 1928, une nouvelle biographie italienne de saint Antoine de Padoue où il s'était efforcé de faire apparaître la véritable physionomie du saint dans le cadre des légendes que lui avait créé la pieuse imagination des fidèles. Une de ses préoccupations constantes, au cours de son exposé, avait été de distinguer les récits authentiques des autres. Cette œuvre italienne vient d'être mise à la portée du public français par une traduction qui sera la bienvenue, surtout en cette année où se célèbre à Padoue le centenaire de la glorification du célèbre thaumaturge.

A. Leman.

R. P. Dom Rambaud, O. P., **Grandes figures de prêcheurs.** Tome II. Paris, Lethielleux, 1930. In-8, 166 pages.

Le R. P. Rambaud, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, poursuit ses publications sur les *Grandes figures de Prêcheurs*. Après avoir retracé la sainte et apostolique existence de trois dominicains du treizième siècle, le compagnon de saint Dominique, le bienheureux Réginald, le bienheureux Ambroise de Sienne et Jean de Vicence, il s'attache surtout à nous dépeindre Savonarole et Lacordaire. Sans aller jusqu'à canoniser le fameux prédicateur de Florence de la fin du quinzième siècle, l'écrivain rend un juste hommage à son zèle et à son action. Il expose bien les raisons qui conduisent son héros à un conflit avec Alexandre VI, mais pourquoi n'indique-t-il pas le point précis sur lequel porta la désobéissance du religieux, désobéissance qui fut la cause de sa perte ? La notice consacrée au restaurateur de l'ordre dominicain en France, au dix-neuvième siècle, est une suite de tableaux brillants des divers épisodes de sa vie. J'aurais aimé qu'à cette belle galerie s'en ajoutât encore un : celui où on aurait vu l'homme politique acclamé en 1848 par le peuple de Paris. Comme le révérend père a raison d'insister sur l'efficacité de la prédication du grand orateur de Notre-Dame !

A. Leman.

BIOGRAPHIES

Félix Vernet, **La vénérable Benoîte Rencurel fondatrice du Laus** (1647-1718), avec une lettre de Mgr Pic. Paris, Gabalda, 1931. In-8, VIII-180 pages. Prix : 12 fr.

En un court mais substantiel ouvrage, le distingué professeur d'histoire ecclésiastique des Facultés catholiques de Lyon, M. Félix Vernet, a retracé la merveilleuse histoire de la vénérable Benoîte Rencurel, qui, toute sa vie, fut favorisée par Notre-Seigneur, la Sainte Vierge et les Anges d'extraordinaires visions. L'esprit de prière et de pénitence de cette pauvre bergère des Alpes l'élevèrent à un très haut degré de sainteté. Jouissant de dons surnaturels, celui entre autres de lire dans les consciences, elle provoqua un grand nombre de conversions. Notre-Dame du Laus, où elle eut des visions, devint un pèlerinage très fré-

quenté. A juste titre, M. Vernet le présente comme une sorte de Lourdes à la fin du dix-septième siècle et il compare Benoîte Rencurel à sainte Marguerite-Marie, sa contemporaine, à la bienheureuse Bernadette Soubirous ; il insiste sur l'action très opportune que la servante de Dieu exerça contre le jansénisme qui sévissait dans ces régions. Ce livre est bien fait pour retenir l'attention sur elle ; puisse-t-il hâter la conclusion de la cause de béatification introduite depuis 1871.

A. Leman.

Chanoine Ch. Cordonnier, **Le royaume de Marie.** Etude historique sur 31 principaux sanctuaires du Notre-Dame de France. Paris, Peigues, 1932. In-12, 318 pages. Prix, 12 francs.

Gracieuses légendes, histoires vraies, tout cela se rencontre dans le livre que M. le chanoine Cordonnier du chapitre métropolitain de Rouen a consacré à trente et un sanctuaires de Notre-Dame en France, situés dans les régions les plus diverses de la France et remontant à des époques très différentes. Si certaines pages résisteraient peu à un examen critique tant soit peu rigoureux, toutes sont écrites avec grande dévotion. Mais comme il est fâcheux que les illustrations ne soient pas mieux venues ! !

A. L.

Dom Meunier, **Gerbe de merveilles.** Paris Téqui, 312. In-12, 142 pages. Prix, 7 francs.

Sous ce titre dom Meunier nous donne la vie de sainte Madeleine Postel et celle de son émule en sainteté, la bonne Mère Placide qui lui succéda à la tête de la congrégation des Sœurs des Ecoles chrétiennes. Vraiment merveilleuse par l'existence de ces deux saintes femmes qui présidèrent la première à la naissance, la seconde au développement de cette nouvelle famille religieuse qui se voue à la grande œuvre de l'enseignement des jeunes filles pauvres. Que cette esquisse fasse mieux connaître ces belles figures de notre histoire religieuse contemporaine.

A. L.

E. Laveille, S. J., **L'âme d'un prêtre.** *Mgr Laveille dans ses Souvenirs, ses Notes intimes et sa Correspondance.* Paris, Téqui, 1931. In-12, xx-278 pages. Prix, 12 francs.

Pour que soit gardée la mémoire de ce frère, Mgr Laveille, l'auteur bien connu de nombreuses biographies, le R. P. Laveille a réuni des allocutions, des mandements, des méditations, des prières et des extraits de la correspondance du regretté défunt. Surtout il a publié l'histoire que le futur prélat avait faite de sa propre vocation. Nous n'y apprenons pas seulement les conditions pénibles auxquelles s'est soumis Mgr Laveille pour se préparer à son ministère ; ce qui en fait, à notre point de vue, le principal intérêt, c'est la description de l'état de l'enseignement dans certains grands séminaires vers 1875 ; on voit quel progrès il avait encore à accomplir.

A. L.

R. P. Em. Georges, **Ame de prêtre.** *Le R. P. Henri Jalaber de la Congrégation de Jésus et de Marie dite des Eudistes.* Paris, Téqui, 1932. In 12, 242 p. Prix, 10 francs.

Pieuse notice consacrée au R. P. Jalaber de la Congrégation des Eudistes qui mourut en pleine activité à la fin de juillet 1928 après avoir rempli des fonctions importantes dans sa famille religieuse. Ses lettres dont nous sont donnés de copieux extraits, nous permettent de le suivre dans toutes les étapes de sa carrière. Elles nous révèlent une âme uniquement attentive à remplir la volonté de Dieu en toutes circonstances et très rigoureuse pour les autres comme elle l'était pour elle-même. Le R. P. Henri Jalaber fut toute sa vie animé du plus grand esprit surnaturel.

A. L.

HYGIÈNE

Mme le Dr Alice B. Stockham. **Tocologie.** Traduit de l'anglais et interprété par **Paul Nyssens** d'après l'édition américaine revisée en 1910. Librairie de Culture Humaine, Bruxelles, 1926. 345 pages. 25 fr.

La couverture mobile de réclame qui protège ce volume porte le texte suivant : « Ce livre est le fruit de toute la carrière médicale de Mme A.-B. Stockham, docteur en médecine, chirurgie et accouchements, connue de tous aux Etats-Unis. Plus de 500.000 exemplaires des éditions de ce livre en langues anglaise, allemande et suédoise ont été vendus. » La Tocologie, c'est la science de l'enfantement ; aussi ce guide pratique est-il adressé aux Futures Mères : « Voici votre livre de chevet, leur dit-on : des données, des conseils, qui vous aideront à mettre au monde, avec moins de peines, des enfants mieux doués. » Il est à prévoir, en conséquence, que cet ouvrage, qui a paru dans la Collection Nyssens, sera exposé, et peut-être distribué dans les Maternités, les Cliniques, les Bureaux de consultations prénatales. Il ne doit donc pas laisser indifférents les éducateurs et les prêtres : les plus graves questions de morale conjugale y sont d'ailleurs abordées, bien qu'il s'agisse, dans l'ensemble, de conseils d'ordre médical pour les femmes et les nourrissons.

On sent qu'il a été écrit par une femme, et une femme américaine : « Tocologie, écrit l'auteur en exergue, est dédié à toutes les femmes auxquelles ses enseignements épargneront les souffrances inhérentes à leur sexe. » Le premier chapitre de fait est tout entier consacré au problème de l'accouchement sans douleur. Avec quelle énergie Mme Stockham prend la défense de la femme mariée ! « Est-il exagéré, écrit-elle (p. 155), de dire qu'elle est pour l'homme la prostituée remplaçant toutes les autres et n'ayant pas, comme celles-ci, le choix du moment et des conditions ? Par conséquent, elle ne souffre pas seulement au physique, mais elle se sent déshonorée et outragée au plus profond de son âme. » Quels échos une pareille phrase peut faire retentir dans l'âme de nos contemporaines, surtout parmi les féministes.

Il n'est pas surprenant, dès lors, qu'elle s'en prenne véhémentement à la loi de la double morale, l'une, comme l'on sait, étrangement indulgente pour l'homme, l'autre implacablement féroce pour la femme. Elle a raison. Encore faudrait-il bien montrer ce qu'on désire au juste, si c'est la liberté sexuelle pour la femme comme on l'accorde généralement à l'homme, ou bien si c'est la chasteté qu'on requiert pour l'homme comme on l'exige de la femme. L'auteur proclame sans doute la nécessité de la continence dans le mariage, comme remède à « l'hyperfécondité », mais elle n'a pas l'air de voir le danger qu'on risque à réclamer indistinctement la « procréation consciente et raisonnée » (p. 301). Il est d'ailleurs exagéré d'avancer que « l'enfant non désiré est dépourvu de vigueur physique » (p. 155).

Mme Stockham condamne bien le fléau de l'avortement, mais « il se peut, concède-t-elle (p. 232), qu'il n'y ait aucun mal à prévenir la conception d'une vie ». Le remède, pour elle, est, en effet, « dans la prévision de la conception et non dans l'avortement » (p. 237). Elle se montre vraiment d'un optimisme béat quand elle proclame que la connaissance des moyens de prévenir la conception n'amènera pas d'abus, en raison de « l'instinct maternel inhérent à la femme » (p. 301). Les faits s'insurgent, tous les jours, contre cette idéologie.

Bref, « Tocologie » nous semble avoir été écrit avec d'excellentes intentions ; il fourmille d'ailleurs de conseils judicieux et pratiques. Malheureusement il contient trop d'imprécisions, d'équivoques et d'erreurs pour que nous puissions le recommander à nos fidèles. Il y manque — et c'est une très grave lacune — une ferme doctrine morale (voir encore p. 333 la définition erronée de l'impuissance). Notre morale — la Morale naturelle rappelée et précisée par l'Eglise catholique — est autrement humaine et précise.

G. L.

Dr Victor Pauchet. **L'Automne de la vie.** L'homme et la femme à l'âge critique. In-16 double cour. cartonné de 338 pages. 20 fr. Edit. Oliven. Paris, 1932.

L'œuvre du Dr Pauchet est déjà bien connue : nous ne voulons pas parler de ses trente-cinq années de pratique chirurgicale, mais de ses petits livres si bien présentés par les Editions Oliven : *Le Chemin du Bonheur*, *L'Enfant* et *Restez jeunes*. Il manquait à cette série un volume pour l' « Automne de la vie », cette période qui s'étend approximativement de la cinquantaine jusque vers les 65, 70 ans, ou plus, ou moins, selon les individus.

Le thème qu'il développe, dans son nouvel ouvrage, est le suivant : « Il ne s'agit pas, pour l'homme qui entre dans cette période de sa vie, de « commencer à mourir », ni de souffrir mille maux, mais de franchir cette étape avec la ferme intention de vivre intensément et utilement, de conquérir autant de bonheur, de rendre à sa famille et à la collectivité autant de services qu'il est possible à un homme « en pleine forme », en « plein rendement ». Pour l'individu sain, la soixantaine est l'époque optima de la maturité « efficiente » (p. 22-23).

Le but du Dr Pauchet est donc de nous apprendre, pour les différentes phases de notre existence, les conditions qui lui semblent requises pour posséder santé, succès et bonheur. Sa manière s'apparente — mais avec une doctrine beaucoup plus sûre, au point de vue sexuel notamment — à celle du psychologue belge Paul Nyssens que d'ailleurs il recommande expressément (p. 15). Comme celui-ci il se cantonne sur le terrain de la morale naturelle et de la psychologie, mais aussi — et c'est un signe des temps — de l'hygiène appliquée.

Ses recettes, en conséquence, relèvent, à la fois, de l'hygiène physique, de l'hygiène mentale et de l'éducation : lutte contre toutes les intoxications, bon fonctionnement des glandes endocrines, cures alimentaires, bains de soleil. (Inutile de dire que le Dr Pauchet se déclare (p. 130) contre le Nudisme collectif intégral) ; sur-respiration, culture musculaire, auto-suggestion, rééducation de ses habitudes, persévérance, continuité, etc., etc...

Sans faire de politique ni de sociologie, il ne laisse cependant pas de marquer certaines tendances que l'on est bien en droit de discuter : nous voulons dire son admiration pour la critique historique de Jacques Bainville (*L'Enfant*, p. 187), ses opinions sur l'enseignement de l'Histoire (*L'Enfant*, p. 183) et son engouement pour *L'Animateur des Temps nouveaux*, la revue de M. Louis Forest (*L'Automne*, p. 16, 137, 245, 249).

Ce seraient les seules réserves que nous aurions à formuler par rapport à l'œuvre du Dr Pauchet qui, quoique non confessionnelle, est conçue vraiment dans un excellent esprit. Son style est imagé, très neuf et facile ; son optimisme de bon aloi. Ses livres feront du bien.

G. L.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

SUR LA GRACE SACRAMENTELLE[1]

La grace sacramentelle en général (*Fin*)

§ IV. — *Comment s'opère la réduction du « defectus »* *Nécessité d'un mode sacramentel*

Nous savons pourquoi la grâce sacramentelle réduit les defectus. Elle ressemble à la propriété, c'est la raison pour laquelle elle ne les supporte pas, du moins tant qu'ils sont dans leur pleine vigueur. Maintenant, nous voulons savoir le comment de cette réduction et qu'est-ce qui assure à notre grâce l'énergie particulière dont elle fait preuve contre eux.

Que sont ces suites du péché, sinon des inaptitudes[2] ? Le chrétien mourant est dans une sorte d'incapacité de faire des actes d'espérance ; le non-confirmé regarde la confession courageuse de la foi comme un trait d'audace qui n'est pas son fait ; le pénitent trouve lourde l'obligation qui lui incombe de réparer ses fautes. Ni les uns ni les autres ne se sentent suffisamment préparés et adaptés aux tâches qu'ils ont à remplir.

Or, comment remédie-t-on aux inaptitudes ? Le moyen à portée, c'est la volonté. On reçoit tôt ou tard la récompense de son bon vouloir : « *fabricando fit faber* », et là où on était embarrassé, on parvient à faire montre de dextérité. Qui n'est pas doué pour les mathématiques, n'a qu'à s'y adonner : avec du temps et de la méthode, il aboutira peut-être à prendre place parmi les forts.

Cependant quelque bon résultat que produisent pour atténuer les incapacités natives, ces efforts de la volonté, ils ne sont pas

1. Cf. *R. A.*, août 1932.
2. « *Hic defectus nihil aliud est quam quaedam debilitas et ineptitudo* ». S. Thomas, *loc. cit.*

le procédé le meilleur pour en triompher. L'élève peu porté aux sciences exactes, mais travailleur et consciencieux, finira par acquérir un tour de main qui lui fera réussir des problèmes parfois difficiles ; mais il aura beau faire, il gardera toujours comme des restes et des ombres de son passé et jamais il n'atteindra à l'aisance et au succès de celui qui a pour cette discipline des dispositions innées. La volonté, en effet, ne peut corriger la nature, pas plus que d'un instrument imparfait, l'artiste ne peut tirer les sonorités qu'il est incapable de lui donner. Pour améliorer à fond, il faut prendre une autre voie et l'atteindre elle-même en son point faible, en lui apportant quelque chose de ce qui lui manque. Une telle œuvre n'est pas possible naturellement.

Voyons si à propos de nos défauts la grâce sacramentelle ne pourrait justement faire une modification semblable. A ces faiblesses, la grâce commune porte remède d'abord par ses *habitus* infus qui tiennent dans l'ordre surnaturel la place de ceux qu'on acquiert dans l'ordre naturel et qui ont comme eux le rôle d'atténuer l'inaptitude préexistante. Mais tout comme ces *habitus* acquis, elle la laisse encore trop marquée et capable de se trahir inopinément. C'est pourquoi il y a place en plus d'elle et de ses inclinations vertueuses à une grâce qui s'en prendra directement aux déficiences de la nature[1] et par un procédé tout autre que celui de la volonté, sans actes, par conséquent, en diminuera la portée.

Il faut de suite un exemple pour rendre sensible cette théorie, Nous choisissons la grâce Eucharistique, ne regardant seulement qu'un de ses effets, celui qu'elle produit dans le corps d'un communiant.

Il est en nous un défaut malheureusement des plus certains, c'est ce penchant inné, fort prononcé chez un grand nombre, aux délectations sensuelles, qui les rend impropres à la vie selon l'Esprit.

Il faut qu'il soit affaibli. C'est ce qu'entreprend l'Eucharistie. Elle dépose dans la volonté du communiant des inclinations surnaturelles qui orientent son activité vers les biens supérieurs,

1. *Gratia virtutum opponitur peccato secundum quod peccatum continet inordinationem actus, sed gratia sacramentalis opponitur ei secundum quod vulnerat naturale bonum potentiarum.*
S. Thomas *in IV Sent.* Dict. I, q. I, art. IV, q. 5, ad 2.

puis par des grâces excitantes qui les accompagnent, l'attirent de ce côté et, finalement, par les mouvements et élans qui s'ensuivent, l'y transportent, tous efforts qui la retirent d'autant de la basse région où elle séjournait : « *Augmentum caritatis, diminutio cupiditatis.* » Lorsqu'il s'élance ainsi en haut, le cœur s'attache aux réalités spirituelles et s'y complaît ; il conçoit naturellement le dégoût et l'horreur pour les objets contraires. Quand ces sentiments, à force de se renouveler, ont créé dans l'âme une disposition durable, le penchant sensuel a trouvé une certaine contre-partie et l'homme devient moins inapte aux occupations saintes. On s'en rend compte. Cette amélioration se fait par un dérivatif, par voie indirecte donc et par le moyen des actes volontaires et des habitus qui y sont ordonnés. Si marquée qu'elle soit, elle ne saurait être parfaite pas plus que ne l'est dans l'ordre naturel la correction des faiblesses ou d'infirmités obtenue par la même voie.

C'est en cette conviction qu'on peut se demander si la grâce sacramentelle ne fait pas davantage, si elle n'exerce pas sur l'appétit sensitif une influence directe.

C'est bien ce qu'on pense. Certains l'expliquent par ces touches de grâces destinées à assainir la sensibilité, comme des répulsions inspirées d'office pour les objets qui plaisent. Mais qui ne voit que ces motions n'auront d'efficacité transformatrice qu'autant qu'il s'y joindra le consentement de la volonté ? Nous voilà revenus à la méthode indirecte que nous savons impuissante à opérer une guérison sérieuse. C'est pourquoi d'autres auteurs estiment que ce mal chronique et profond demande un remède permanent et non passager comme ces actes qui ne sont qu'un éclair et capable de pénétrer plus à fond dans l'organisme moral. Indépendamment des actes provoqués par le Sacrement et même avant eux, cet effet d'apaisement des passions est produit.

L'Evangile permet d'entrevoir le secret de cette paix. Quand la tempête sévissait sur le lac, ce ne fut ni par de grands efforts, ni par des manœuvres laborieuses que le Sauveur la fit cesser : il n'eut qu'à faire un seul signe et un seul mot de ses lèvres établit la tranquillité sur les flots. Quand les malades se présentaient à Lui, ce n'était point par l'étude savante de leur cas, ni à grands renforts de remèdes qu'Il les guérissait : sa seule

puissance y suffisait, car un rayonnement de vie sortait de Lui qui lui communiquait la santé : « *virtus de illo exibat et sanabat omnes*[1] ». *Virtus de illo*, voilà bien la grâce Eucharistique ! Emanée de Lui, elle opère comme Lui. A sa seule venue, l'appétit sensitif, ce foyer malsain des pires maladies morales, ce centre d'agitations intimes que soulève le moindre vent de tentations, se sent comme saisi et maîtrisé, contraint de se rendre et de se laisser asservir. Un coup lui est porté, qui lui est fatal, l'empêche de prendre du mouvement, le force à se ranger, à s'ajuster à la grâce qui le domine. Voilà bien l'influence directe qui atteint en son fond l'inclination mauvaise et, sans qu'il soit besoin d'opération quelconque, modifie d'office cette forme de notre triste nature ainsi corrigée par la puissance de la vertu du Christ descendue en nous[2].

A notre avis, ces théologiens ont raison. Un « défaut » ne peut être sérieusement combattu que s'il est dominé de la sorte. Que peut la volonté sur la nature ? S'il s'agit d'une déficience purement accidentelle, comme une maladie passagère, elle peut, aidée des remèdes, en triompher ; mais un mal de constitution qui tient au tempérament, qui s'est fortifié comme à plaisir, elle ne peut avoir contre lui le succès désiré. Or tel est bien le penchant qu'il s'agit d'amortir. Il est nature. Il l'est dans son fond, le péché originel l'ayant fait naître en nous, lorsque nous enlevant la justice reçue, il a fait perdre à l'appétit sa souplesse : désormais celui-ci est comme arrêté devant les biens sensibles qui le fascinent et l'occupent avec un tel excès qu'il en a cessé d'être mobile au commandement de la raison. Il est nature aussi dans son progrès, car si on l'a fortifié en l'exerçant volontairement, il s'est accru au delà de ce que devait entraîner normalement le seul jeu de la volonté. Quand on donne libre carrière au sens dépravé, on va plus loin dans le mal qu'on ne prévoyait, on descend plus bas qu'on ne l'eût voulu. Si des habitudes se forment dont on se croit le maître, capable de les rétracter dès lors qu'on les a posées, voici que l'association des idées entre à son tour en jeu et agglutinant images et impres-

1. *Luc* VI, 19.
2. « *A gratia sacramentali sive a gratia habituali participanti modum sacramenti possunt resultare modi supernaturales ad virtutes residentes in appetitu qui illum specialiter* cohibeant *et* subordinant *respective ad finem uniuscujusque sacramenti*. SALMANTIC, *de Euch.* Disp. X. Dub. I, n. 16.

sions on arrive à composer un intérieur dont la bassesse dépasse ce qu'on eût imaginé. « Jamais je n'aurais cru en arriver là un jour ! » C'est l'amère réflexion de plus d'une victime des sens. La volonté a donc en face d'elle autre chose que ce qu'elle a mis dans l'âme : la nature, désorganisée avant et après son œuvre propre. C'est pourquoi si renforcée qu'on la suppose, elle ne saurait être elle-même le parfait antidote de ce besoin du vice. Quand il s'agit de remettre en état les ressorts intérieurs faussés, il y faut autre chose que le vouloir ; il faut ici finalement l'entrée dans l'âme et l'incrustation en elle d'une qualité modératrice qui par sa seule insertion produise le résultat désiré, telle une entrave ou un frein spirituel imposé à cette trop libre faculté qu'est chez le fils d'Adam l'appétit sensitif.

Sur le type de cette grâce Eucharistique, telle que nous la concevons, nous nous représentons celle des autres sacrements — ce qui d'ailleurs en matière sacramentaire est d'une bonne règle.

Soit, par exemple, celle de l'Extrême-Onction. Le chrétien mourant ressemble à un paralysé. Sa débilité spirituelle, qu'est-elle autre chose qu'une impuissance à agir comme il faudrait à cette heure la plus grave de sa vie ? *ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriæ*[1].

Or, il y a deux méthodes de guérir la paralysie, la méthode par l'effort et les actes, autrement dit par volonté : on déclare au malade : essayez de marcher, à force de le faire, vos membres retrouveront leur souplesse. L'autre, qui ne conseille point de mouvement, mais qui fait intervenir un agent naturel, comme l'électricité : en ce cas, avant même qu'ils soient remués, les organes se trouvent par l'effet du remède comme déjà débarrassés de leurs liens. Ces deux procédés de guérison peuvent être employés contre la torpeur spirituelle.

La grâce survenant apporte à l'âme des secours qui portent la volonté à secouer son engourdissement, finissent par la ranimer, lui rendre son agilité, pour la dilater finalement dans l'espérance.

Mais l'Extrême-Onction ne fait-elle pas mieux ? En cette occurrence, il s'agit de faire vite et de hausser promptement le cœur au niveau de l'éternité qui approche : ne serait-il pas plus décisif de faire cesser par un coup vigoureux cet état de dépression ?

1. *Sum. Theol.*, Suppl., q. 30, art. 1.

Alors une intervention puissante est requise, car il tient à la fois et du physique et du moral, il est la résultante naturelle d'une vie vacillante où le péché a eu trop de part. Que la grâce du Sacrement plonge jusqu'aux endroits reculés de l'âme, qu'elle s'y infiltre comme une huile pénétrante : les ressorts intérieurs se détendront, le désir d'agir en vue du salut renaîtra et l'on verra cet aboulique reprendre courage, tout décidé à employer de son mieux les heures précieuses d'une existence qui va finir.

Vous plairait-il de considérer encore une autre grâce sacramentelle, celle de la Confirmation, avant d'arrêter cette série d'exemples qu'il nous est inutile de prolonger, puisque dans notre seconde partie, nous devons passer en revue tous les Sacrements ?

Nous y retrouvons encore, sous un aspect spécial, cette nature déficiente et faussée contre laquelle les sacrements ont mission de réagir. Là, elle comporte le respect quasi superstitieux du pouvoir et l'instinctive docilité à l'opinion. L'individu sent peser sur lui la lourde machine sociale et toute cette puissance organisée lui en impose. C'est le petit en face du grand, le faible auprès du fort, l'agneau devant le loup. Il importe de dissoudre cette fatale sensation d'écrasement et de diminuer la pression inévitable de ces réalités considérables aux yeux de la chétive personne humaine. Pour atténuer un pareil poids, la volonté, même surnaturalisée, n'est pas de taille. Ce n'est pas une simple répugnance naturelle qu'avec un peu d'énergie on peut surmonter, c'est la poussée inéluctable de forces dont le simple particulier n'est que trop bien disposé à subir l'action déprimante, qu'il s'agit de ramener à leur juste proportion, de créatures capables de tuer le corps, impuissantes sur l'âme. La grâce sacramentelle, vertu supérieure, se charge de cet office.

Bornons-nous à ces quelques observations qui nous permettent d'exprimer plus consciemment la proposition avancée au cours de ce paragraphe : ce n'est point seulement en s'exerçant contre eux que la grâce sacramentelle mâte les « défauts » de notre nature.

Mais alors, comment expliquer l'empire qu'elle prend sur eux ?

C'est par une sorte de contre-coup de sa venue qu'une partie de notre être se trouve ainsi transformée. Il se passe alors un phénomène d'ordre psychologique qui n'est pas sans analogie

avec une expérience bien connue de physique. Dans un liquide sursaturé où flottent en suspension des particules d'un corps étranger, que l'on introduise une parcelle solide du même corps, on voit aussitôt se produire un mouvement de cristallisation et de petites masses se former qui se juxtaposent à ce noyau et finissent par faire un bloc. C'est l'assimilation du milieu disparate à l'élément qu'on y a jeté. Pareillement, quand la grâce sacramentelle s'installe en nous, un changement se produit dans la portion intéressée de notre personne et les défauts qui faisaient contraste avec elle s'en trouvent amoindris, les facultés sont rectifiées et prêtes à recevoir son action quand, les ayant ainsi dégagées, elle leur communiquera l'impulsion en vue d'une conduite spécifiquement chrétienne.

Mais on voudrait une raison plutôt qu'une comparaison. Si la grâce sacramentelle jouit de ce franc succès sur nos faiblesses naturelles, ce doit être par un moyen semblable à celui qui, chez nos premiers parents, leur assurait la domination de la partie inférieure. La similitude s'impose ; puisqu'elle opère la restitution partielle de la justice originelle, ce doit être, quoique avec une moindre efficacité, par le même procédé qu'elle fait en partie ce que celle-ci réussissait pleinement.

Or, ce qui assurait en Adam le triomphe de la grâce sur la concupiscence au point de la supprimer, c'était l'adjonction à cette grâce d'une perfection accidentelle, un mode qui lui donnait d'informer l'âme de telle sorte que la partie inférieure lui en était pleinement soumise ; mode qui affectait aussi les inclinations vertueuses répandues jusque dans les facultés sensibles dont il leur assurait l'entière soumission[1].

Il reste à conclure que c'est de la même manière qu'aujourd'hui nos tendances sont redressées par la grâce sacramentelle et qu'en dehors de toute action exercée sur elles, avant tout effort de répression, elle les a adaptées à ses fins par ce mode d'information qui lui est propre.

§ V. — *Le mode sacramentel*

Ce mode dont la nécessité nous paraît devoir être soutenue, sommes-nous sûrs de son existence ? Devons-nous hésiter à le re-

1. *Salmantic de Vitus et peccatis*, Disp. XVI, Dub. I, n. 8.

connaître chez le chrétien ? N'est-il qu'une de ces prétendues réalités que les théologiens trouvent au bout de leurs raisonnements ou vraiment est-il doué de réalité objective ?

Nous le croyons, car il est réclamé par la nature propre des effets sacramentaux. La grâce des sacrements a une double destination : « Il lui revient d'enlever de l'âme les défauts qui s'ensuivent des péchés passés et d'en perfectionner les actes relatifs au culte de Dieu dans la religion chrétienne[1]. »

En étudiant ces actes issus des sacrements, nous découvrirons les caractéristiques de leur principe et nous verrons que celui-ci comporte le mode dont nous parlons.

Ces actes ont pour principe immédiat un *habitus*. Leur origine ne saurait être de simples grâces actuelles qui, de temps à autre, nous pousseraient à les poser, et sans autre lien entre elles que d'avoir pour point de départ commun le sacrement qui nous y donne droit. Car les actes auxquels celui-ci nous conduit doivent être répétés ; chaque rite sacramentel trace comme un programme d'action qui ne peut être rempli que par des opérations de même espèce réitérées. Ainsi le baptême nous porte à la vie de foi, la confirmation à la profession courante de la foi, l'Eucharistie à multiplier les témoignages de notre charité, l'extrême-onction à des élans renouvelés d'espérance, l'ordre aux hommages de la religion. La conséquence, c'est que les principes de ces actes en série seront permanents. La nature, en effet, qui aime à faire des économies, n'ira pas renouveler à chaque fois qu'un de ces actes sera à produire le principe particulier et transitoire destiné à lui seul ; elle évitera ces perpétuelles substitutions et se bornera à en laisser un qui sera durable, fixe et vaudra pour tous. Il y a donc chez le juste qui a reçu un sacrement un principe stable de ses opérations sacramentelles, un *habitus*.

Cet *habitus* en son fond appartient à la grâce commune, car les actes auxquels portent les sacrements sont substantiellement ceux des vertus. La profession de la foi faite par le confirmé ne diffère pas essentiellement de l'attestation qu'en fait le non-confirmé ; l'amour eucharistique ne se distingue pas en substan-

1. *Gratia sacramentalis ad duo proecipue ordinari videtur, videlicet ad tollendos defectus praeteritorum peccatorum et iterum ad perficiendam animam in his quoe pertinent ad cultum Dei secundum religionem vitae christianae.* S. Thomas, *Sum. Theol.*, 3 p., q. 62, art. 2.

ce de la ferveur inspirée par la charité extra sacramentelle. Donc leur principe est un habitus de la grâce sanctifiante.

Il n'est cependant pas tel qu'en la grâce sanctifiante car il produit des effets spéciaux qui dépassent ceux des vertus et des dons de la grâce commune[1].

Voyez, par exemple, l'effet de la grâce baptismale. C'est la mort au péché comportant, cela va de soi, l'effacement de la faute et de la peine éternelle et, de plus, l'ablation immédiate de la peine temporelle. Cette mort au péché est de rigueur chez le chrétien, disciple de Jésus-Christ, imitateur-né de ses sentiments qui doit être opposé au péché de la manière qu'il l'est lui-même. Or, comme Jésus-Christ en est l'adversaire par constitution, acharné à sa ruine au point qu'il n'a pas hésité à perdre sa vie pour le détruire, le chrétien associe par le baptême à cette haine sans atténuation, est, lui aussi, tout contre le mal, qu'il ne connaît plus et n'a plus en aucune façon à servir. C'est pourquoi non seulement sa présence est bannie, mais ce droit, cette sorte d'hypothèque que même expulsé il lui arrive de garder sur le bonheur du coupable, je veux dire l'obligation de subir une peine temporelle, est annulé. C'est pour l'homme une délivrance complète.

Cet effet baptismal, S. Thomas[2] déclare qu'il dépasse la capacité de la grâce commune utilisant à ses fins les puissances de l'âme : « Qui quidem effectus est aliquid speciale procter actus potentiarum animae. » Et, de fait, il est aisé de s'en convaincre rien qu'en examinant la radiation complète et immédiate de la peine temporelle qui est régulièrement comprise en lui.

Quand c'est la grâce commune qui opère la conversion d'un homme et sa purification, elle détruit sans doute immédiatement la coulpe et raye la peine éternelle, mais d'ordinaire n'enlève point aussitôt la peine temporelle qu'elle n'efface que peu à peu. Nous disons qu'il est ainsi d'ordinaire, car il se peut que la contrition soit si intense qu'elle suffise à retirer cette suite pourtant si tenace des fautes commises. Mais ce succès n'est qu'exceptionnel, car la conversion de l'homme, en règle générale, est progressive et n'arrive que par étapes à son terme ; la grâce, en

1. *Gratia sacramentalis addit super gratiam gratum facientem communiter sumptam aliquid effectivum specialis effectus ad quod ordinatur sacramentum....* S. Thomas, *Sum. Theol.*, 3 q., q. 72, art. 7, ad 3.
2. Id., q. 62, art. 2.

effet, n'opère qu'en mettant en œuvre les facultés de l'homme, être perfectible ; elle s'adapte à leur mode d'agir et c'est pourquoi son effet n'est point parfait du premier coup, mais s'achemine par progrès à son achèvement. Telle est en nous la loi de son action.

Que si, au contraire, non par rencontre, mais régulièrement, le mouvement qui éloigne du péché se trouve rendu à son point d'aboutissement, si la peine qui en reste est à tout coup abolie, voilà sûrement un résultat dont l'explication totale n'est pas à chercher dans la grâce commune ; il y faut une énergie supérieure. C'est bien ce qu'affirme S. Thomas : en plus de l'*habitus* d'une vertu de la grâce ordinaire, il y a dans la grâce sacramentelle un surcroît qui la complète et lui confère une efficacité particulière : *quoddam divinum auxilum ad consequendum sacramenti finem*[1].

Après avoir cité l'exemple du baptême, le S. Docteur ajoute : « *et eadem ratio est de aliis sacramentis.* » Ce qu'on vient de dire du baptême vaut pour les autres sacrements. Leur effet à chacun dépasse le pouvoir de la grâce commune. C'est ce dont il importe de nous rendre compte.

Les sacrements conduisent à des actes spéciaux qui ont pour note caractéristique d'être, à l'image de ceux du Christ dont ils sont les reflets, comme naturels à leur auteur, à qui ils siéent et conviennent. Ce caractère de quasi naturels n'a point son explication dans la grâce commune, comme nous espérons le démontrer. Il suppose que l'acte qu'il affecte provient d'une âme bien disposée à le produire, parce qu'elle ne renferme pas ou plus d'éléments qui y répugnent ou du moins, si elle en contient encore, ils sont pratiquement sans valeur. Cette élimination ou réduction étant une opération logiquement préalable à la production de son acte, le sacrement ne peut pousser à celui-ci sans réaliser celle-là, qui est son premier effet corrélatif au principal qui s'ensuit[1].

Or cet effet indispensable n'est point du ressort de la grâce commune. On peut se le représenter comme une entaille faite en la nature qu'il s'agit d'accommoder à l'acte à venir. Les vertus et les dons, organes de la volonté surnaturalisée ne sont pas de force à modifier ainsi pour son bien la nature déchue. Ces deux

1. Id.

sortes d'activités sont excellentes contre les vices, formations de la volonté, à qui ils enlèvent leur état de vices, d'inclinations volontaires et consenties au mal pour n'en laisser que l'élément matériel, cette tendance désordonnée qui, l'expérience en fait foi, reste souvent même après que le cœur s'en est détaché. Ils en arrivent même, à force de temps, à la ruiner à son tour, en lui rendant plus rare l'occasion de s'exercer, puisqu'ils attirent d'un autre côté l'énergie intérieure, ils l'atrophient ; ils sont aussi capables de l'expulser lorsque la répulsion qu'ils inspirent pour son objet est passée à l'état de disposition durable incompatible avec elle. Voilà comment ces agents au service de la volonté sont puissants contre ce qui est son œuvre.

Quant à ces défectuosités qui relèvent de la nature, nous reconnaissons à ces forces surnaturelles seulement le pouvoir d'exercer contre elles cette action indirecte dont nous avons parlé, mais qui est normalement progressive et d'un effet limité, la volonté même aidée et surélevée n'étant pas de taille à modifier profondément ce qui est comme inscrit dans l'organisme moral de la créature humaine.

Une conséquence trop certaine du péché, c'est cette faim qui travaille notre cœur : « *fames ex peccato relicta*[2]. » Elle est vive chez le pécheur, qui est un vrai affamé, puisqu'il s'en va chercher la joie dont tout homme est avide, là où elle n'est pas et ne l'y trouvant point, il ne parvient pas à se rassasier. Elle se fait sentir chez le juste, qui l'éprouve jusqu'à s'en étonner. Le devrait-il ? Si elle est si tenace à ce point, c'est qu'elle est besoin de nature, persistant comme la nature et sujet à de perpétuels retours et fort bien nommée quand on l'appelle une véritable faim.

Eh bien, la volonté sous l'influence de la charité renforcée elle-même si l'on veut du don de sagesse, que peut-elle pour l'apaiser ? Beaucoup sans doute. Lorsque entraînée par ces inclinations surnaturelles elle aura pris goût aux biens véritables, elle aura senti le vide de ceux qui jusque-là l'avaient tentée, elle n'aura plus autant envie de la jouissance. Mais ce détachement pour l'ordinaire sera tardif et il ne sera pas porté au point dési-

1. *Sacramenta non ordinari ad terminum ad quem justificationis nostræ nisi tollendo aliquem defectum.*
Jean de S. Thomas, *loc. cit.*, art. V.
2. *Ibid.*

rable, parce que justement il s'agit de contrecarrer un instinct naturel. Cette faim du bien créé, cette nostalgie de ce monde où nous vivons est impossible à guérir totalement par les vertus et les dons. Qu'on n'argue pas de l'efficacité que possèdent ces énergies surnaturelles quand elles agissent de concert. Si la vertu seule, dira-t-on, est impuissante à procurer le plein assainissement de l'âme, alliée au don, que ne peut-elle pas ? C'est trop lui accorder que dela croire en ce cas capable de tout. Le don est une activité, de soi intermittente, qui n'entre en scène que lorsqu'il en est besoin, pour ranimer la vertu défaillante ou la porter à des actes supérieurs. Son rôle n'est pas d'intervenir continuellement et c'est pourquoi la vertu agit d'abord seule et ne développe contre la tendance naturelle que cette vigueur relative qui est la sienne, et plus tard, s'il arrive au don de lui venir en aide, d'accroître ainsi son pouvoir, ce n'est pas à chaque instant ; aussi, quelque fréquence qu'ait son action, il reste des intervalles où en face de la vertu isolée subsiste la nature avec ses déficiences non encore comblées. Qu'on n'espère point par l'effort ou l'industrie en avoir raison au point que la vertu infuse puisse se trouver dans l'âme en manière d'une propriété, qui ne connaît point à ses côtés un voisinage contraire.

J'imagine un paysan « *sylvis nutritus* », à qui on enseigne les usages de la cour. Il arrive à les apprendre, il les copie, mais je le mets au défi de se défaire complètement de sa rusticité native : il en gardera quelque reste plus réel qu'on ne le croit qui, fort inopportunément se découvrira au grand jour, et peut-être même, quand il est voilé sous l'imitation guindée, ne laisse pas que de percer encore. Jamais aussi vertus et dons n'entameront suffisamment cet ensemble compact et enchevêtré dans lequel s'emmêlent les *defectus*. Puissantes contre les vices, ces activités surnaturelles n'ont plus la même action sur ces défauts qui n'en sont pas. Pas plus qu'elles ne peuvent modifier le tempérament physique, elles ne sauraient transformer ce fonds psychologique qui constitue le tempérament moral de l'homme déchu et se trouve comme soudé à notre nature[1].

1. « *Hi defectus sunt id proesertim quod* non sufficienter *excluditur per dona et virtutes cum illa tantum habent excludere habitus vitiosos sibi contrarios et peccati deformitatem et similiter in posterum praeservare.* JEAN DE S. THOMAS, *loc. cit.*, art. II proemium.

Sur cette impuissance des vertus à ne pouvoir supprimer les tendances favorables au mal, bien qu'elles puissent prendre sur elles un certain avan-

Si donc l'habitus extrasacramentel est incapable de cet effet profond qui est celui de la grâce sacramentelle, il ne saurait coïncider avec celle-ci.

Qu'est donc alors cette dernière grâce ? Nous venons de voir qu'en son fond elle n'est que la force surnaturelle courante mise en jeu par les sacrements ; si elle se trouve jouir d'une efficacité plus grande, c'est qu'elle reçoit un renfort, qu'une perfection accidentelle y est ajoutée.

Cet accident d'un accident est ce qu'on appelle en langage métaphysique un mode[1].

C'est ce mode qui fait d'elle un principe proportionné des actes spéciaux effets des sacrements, qui la rend imitation de la puissance naturelle et lui assure ainsi une supériorité ontologique sur le simple habitus de la grâce commune. Et puisque la propriété est exclusive des dispositions de son sujet qui lui sont contradictoires, c'est lui qui a pour office d'être le réducteur des defectus opposés à elle[2].

Nous devons concevoir ce complément comme une sorte de mordant donné à la grâce, qui fait d'elle un corrosif énergique, lui confère une virulence particulière pour attaquer les défectuosités les plus cachées de notre organisme moral, issues du péché, et la rend comparable à ces caustiques qui brûlent les excroissances nocives, à ces désinfectants qui éliminent du sang les toxines pernicieuses[3].

Vu sa destination qui est de rapprocher l'habitus intéressé de la propriété, ce mode ne s'attache pas à toutes les vertus infuses, mais seulement à celle qui est favorisée par le sacrement reçu.

tage. Cf. S. THOMAS, *de Virtutibus in communi*, art. X, ad 14 : *Passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam neque per virtutem infusam nisi forte miraculose... sed per virtutem tam acquisitam quam infusam hujusmodi passiones modificantur ut ab his homo non effrenate moveatur.* La grâce sacramentelle sans doute n'enlève pas entièrement nos faiblesses, mais elle a contre elles plus de pouvoir que les vertus et les dons.

1. « *Gratia sacramentalis non addit realem et diversum habitum supra gratiam sanctificantem sed substantialiter est gratia sanctificans cum nova formalitate et modo.* » (J. DE S. THOMAS, *loc. cit.*, art. II, n. 19.

2. « *Gratia sacramentalis perficit primo et principaliter defectum ex peccato consequentes, sed gratia virtutum et donorum perficit inclinando ad bonum virtutis et doni...* »
S. THOMAS, *In IV Sent.*, Dist. VII, q. 2, art. 2, ad 2um.

3. « *Recessus a peccato secundum quod vulnerat naturam... requirit specialem* medicinam. » (*Ibid.*, ad 3um), qui n'est pas, le contexte le prouve, identique à la grâce commune.

Dès lors qu'il est attaché à un habitus et que celui-ci dérive de la grâce sanctifiante qui est sa raison d'être, il doit se retrouver en cette dernière, comme en sa racine ; aussi la grâce sacramentelle c'est la grâce ordinaire, mais affectée d'une détermination par laquelle elle devient le principe de vertus qui, bien qu'infuses et d'origine étrangère, ont l'allure d'inclinations naturelles, et se trouve posée elle-même dans l'âme comme en une demeure où elle est suffisamment bien chez elle[1].

Ce mode est une imitation[2], imparfaite sans doute[3], de celui qu'on admire dans la grâce du Christ, mais qui suffit pourtant à établir entre nous et lui une réelle conformité, bien de mise entre les membres et leur Chef.

Il fait donc l'honneur du chrétien qui le possède. Il lui apporte aussi un avantage sur le juste, qui ne l'a pas. L'exemple classique du confirmé et du non confirmé démontre ce point. A degré égal de grâce sanctifiante, le premier l'emporte sur le second, parce que la confession de la foi est chez lui, sinon plus intense, du moins plus normale et comme naturelle : il n'y a point en son âme, du fait de ce mode réducteur, une opposition instinctive à cet acte quand il se passe devant les ennemis de la religion.

Bien mieux, supposons que le non confirmé dépasse en intensité de grâce le confirmé, quelle que soit l'infériorité dont celui-ci souffre à ce point de vue, il regagne par un autre côté. C'est que chez le juste qui n'a que la vertu ordinaire, la profession de la croyance pourra être vibrante et retentissante, si quelque don du Saint-Esprit s'en mêle, elle ne laissera pas que d'être surprenante en un tel sujet, resté impressionnable au spectacle de la puissance humaine, alors qu'elle est l'acte attendu de la part du chrétien muni par la Confirmation de la force d'en haut.

Avant de clore cette étude, c'est le moment de parler des grâces actuelles qui font cortège à la grâce sacramentelle. On s'ac-

1. « *Hujus modi autem modus non solum afficit gratiam sanctificantem sed etiam virtutes proxime operativas quoe simul cum gratia vel producuntur per sacramenta vel augentur... modus afficiens gratiam respicit operationem radicaliter, qui vero virtutes afficit, illas proxime.* » SALMANTIC, *de Gratia*, Disp. IV, Dub. V, n. 89.

2. « *Modum imitantem gratiam Christi.* » J. DE S. THOMAS, *loc. cit.*, n. 54.

3. « *Habendo se per modum potentioe, sicut gratia Christi modum potentioe habet, licet non in illa perfectione qua Christus, sed quasi reductive ad illam. Id.*, n. 21.

corde à reconnaître qu'elles sont plus nombreuses et plus fortes que les secours attachés à un habitus extra sacramentel d'intensité égale. Ce privilège du nombre et de la vigueur que nous leur attribuons est fondé en raison.

Tout sacrement fait exercer spécialement au moins quelque vertu : l'Eucharistie, la charité ; l'Extrême-Onction, l'espérance ; le Baptême et la Confirmation, la foi, chacun à sa manière ; l'Ordre, la religion ; la Pénitence, l'habitus du même nom ; le Mariage, la chasteté[1]. Cette activité particulière dont jouit la vertu favorisée s'explique aisément.

Or, l'homme est un ensemble d'inclinations adverses.

Supposez que toutes ses vertus infuses aient sur les tendances mauvaises une prépondérance égale, le concours divin s'harmonisant avec elles sera pareillement égal pour toutes, et nulle ne pourra se prévaloir de l'avoir à son service plus que les autres. Que si une des fablesses morales qui nous rabaissent vient à s'atténuer, les autres restant telles qu'elles étaient, l'écart qu'elle avait avec la vertu qui lui fait face s'augmente. Du coup, celle-ci acquiert sur son adversaire un empire plus grand ; elle est appelée, ne trouvant plus autant de résistance que par le passé, à plus de jeu, et étant ainsi mieux à même de s'exercer, elle doit normalement recevoir de la part de Dieu un appui plus actif qui se traduira par la collation de secours actuels plus nombreux et plus vigoureux. Alors se produisent ces actes plus suivis et plus forts, tels que ceux de la puissance naturelle[2].

Mais il se peut que ces grâces tout énergiques et multipliées qu'elles soient restent sans effet, parce qu'après tout l'homme est libre d'y coopérer. Du coup, la vertu du sacrement devient moins agissante et comme il faut que l'activité de l'homme, si elle ne va pas dans un sens aille dans l'autre, c'est parfois un vrai péril qui s'ensuit pour la grâce elle-même.

C'est l'inconvénient pour elle d'être en son fond un *habitus*. Sans doute, elle y gagne de pouvoir progresser : chaque communion, par exemple, l'accroît dans l'âme ; mais, par contre, elle court risque d'être expulsée et si elle n'a pas à subir ce

1. « *Sic etiam dicimus gratiam dari in Sacramentis ad hoc ut homo per ipsam fiat habilior et promptior ad resistendum* talibus *tentationibus vel operandum in* tali *materia quia Deus intuitu illius gratiae habitualis confert homini auxilia quibus facilius potest elicere* illas *operationes honestas.* »
De Lugo. *De Sacram.*

2. Cf. p. 11.

malheur, il lui arrive d'être en une situation fâcheuse. Elle voit se développer sous elle des dispositions contraires qui lui rendront son action difficile et la feront ressembler à une faculté qui, sans rien perdre de ce qui la constitue est paralysée dans son exercice.

Malgré tout, il reste une ressource précieuse. L'habitus sacramentel est demeuré intact et garde sa parenté avec la puissance naturelle. Or, de même qu'une faculté engourdie a ses réveils, parce qu'étant présente, le concours lui reste dû et la fait de temps à autre passer à l'acte, la vertu du sacrement a tendance à reprendre son empire. Elle conserve son titre à des secours plus forts et plus fréquents. A cause d'eux, des actes surgiront, plus accusés et capables de ramener au devoir les tendances contraires. Le confirmé cède parfois au respect humain ; heureusement, des secours choisis lui sont assurés : qu'il les laisse agir et leur soit docile : il reviendra bientôt à l'état normal du chrétien chez qui la confession de la foi est la résonnance à l'extérieur de la conviction du dedans.

Combien donc s'exprime justement le Rituel quand, à l'adresse des Sacrements, il accumule les paroles élogieuses : « Rien de plus saint, dit-il, rien de plus utile, de plus excellent, de plus divin. » Rien de plus saint, en effet, que ces rites sacrés qui nous assimilent jusque dans la manière de posséder les dons surnaturels au Saint et au Juste ; rien de plus divin, puisque cette assimilation se fait par la grâce, participation de la nature divine ; rien donc de plus excellent, puisqu'il n'y a rien au-dessus de cette sublime nature ; rien non plus qui soit utile davantage, car cette énergie divine est l'antidote efficace contre le mal et la perle précieuse qu'il faut acheter à tout prix.

Figures et comparaisons

« Elle est vivante la parole de Dieu, plus acérée qu'une épée à double tranchant ; elle pénètre jusqu'à la suture de l'âme et de l'esprit, jusque dans les jointures et dans les moelles[1]. » Cet éloge de la parole de Dieu convient point pour point à la grâce sacramentelle. Comme la voix divine a son retentissement dans les profondeurs de notre être, ainsi la vertu des sacrements descend aux endroits les plus retirés de notre âme et y porte la puis-

1. *Hébr.*, IV, 12.

sance du Christ. Là, elle opère, elle modifie, elle guérit avec une efficacité aussi certaine qu'elle est cachée. Elle travaille, en effet, dans le secret.

Et cependant, nous voudrions nous représenter tant bien que mal l'œuvre salutaire qu'elle accomplit. C'est pourquoi, après avoir essayé par le raisonnement de nous en rendre compte, nous ferons appel aux figures pour essayer de trouver de ce côté des lumières propres à éclairer ce mystère.

En voici une, des anciens théologiens, dont nous pouvons constater — mieux qu'ils n'ont pu le faire — la justesse. « Une lumière, disait Jean de S. Thomas, qui est le reflet et la participation de la lumière du soleil, possède une activité que n'a point la lumière d'un autre astre ou celle du feu[1]. » Ainsi la grâce d'un sacrement, par le fait qu'elle est une communication de la grâce du Christ, Soleil de Justice, elle est douée d'une efficacité plus opérante et d'une vigueur que n'a point en partage la grâce commune, qu'on retrouve partout où se présente un être déifié, comme la lumière ordinaire en tous les éléments qu'elle fait briller. Rien n'est plus vrai. Pour ne parler que des propriétés thérapeutiques de la lumière du soleil qui, seules, nous intéressent, nous savons combien elle est puissante contre l'anémie et la pauvreté du sang, combien aussi elle est utile à la destruction des microbes logés dans l'organisme. Elle est l'agent idéal de la photothérapie. Ainsi en va-t-il contre les maladies spirituelles, de la grâce du Christ. Il suffit qu'elle soit reflétée en une âme par quelque sacrement, pour que son action bienfaisante se fasse bientôt sentir.

Prenons maintenant une similitude toute moderne. Les sacrements, par leur mode d'opérer, tiennent des causes naturelles dont ils ont la sûreté infaillible, la constance, l'abondance, sans en excepter le mystère. Leur grâce ressemble donc aux produits de la nature qui sont, n'est-il pas vrai, les meilleurs remèdes, que ceux de l'homme ne valent pas. On ne croyait pas à cette infériorité des œuvres de nos savants, il y a un certain nombre d'années. Alors, un chimiste de renom célébrait les bienfaits de la science qui avait été la passion de sa vie. Il lui avait été donné d'effectuer la synthèse de certains corps, de ces composés

1. Jean de Saint-Thomas, *loc. cit.*, n. 21 et 29. Salmantic, *de Sacram Disp*, II, Dub 8, n. 147.

organiques qui se trouvent dans les aliments mis par la nature à la disposition de l'homme. Heureux de ces découvertes, il allait annonçant qu'en un avenir prochain l'alimentation et la médication allaient être profondément modifiées et que la science les simplifiant on n'aurait plus à prendre pour se nourrir et se guérir que quelques granules de produits chimiques pris au lieu de ces plantes et de ces viandes qu'on avait jusque-là, aux époques d'ignorance, exclusivement utilisées. Toute une thérapeutique partit de là qui eut son heure de vogue.

On en est revenu aujourd'hui sans doute ; il n'y pas deux chimies, celle de la nature et celle du laboratoire. Les composés que découvrent les savants n'existent pas que dans leurs flacons : ils sont aussi dans les créatures qui vivent autour de nous. Mais c'est une erreur de croire qu'ils ont, au sortir des mains du savant, les mêmes propriétés que celles qu'ils possèdent dans les êtres où on les trouve. Là ils sont doués d'une efficacité qu'ils n'ont pas quand ils ne sont que notre ouvrage. La médecine de Dieu est meilleure que celle des hommes. La nourriture que donne le Créateur est plus estimable et plus fortifiante que les inventions des chimistes. La science divine a mêlé à ces composés, dont nous pouvons nous autres devenir les auteurs, un quelque chose d'inimitable et d'inconnu. C'est le secret de l'inventeur divin, c'est le tour de main de l'artiste suprême, c'est le coup de maître de celui qui sait faire et en remontrer, quand il veut, même à ses anges.

C'est lui pareillement qui a doué la grâce des Sacrements de cet élément accidentel, vitamine mystérieuse, mais bien réelle et qui joue dans la médication spirituelle un rôle que rien ne remplace.

Ne médisons pas trop pourtant de l'industrie humaine. Elle est capable à son tour de nous fournir une image appropriée de cette salutaire énergie objet de notre étude. Nous empruntons notre symbole à l'art de la viticulture. Les professionnels connaissent bien cette opération fort utile qu'ils appellent le pincement. La vigne produit et du fruit et du bois ; entre les deux, plus exactement entre l'abondance du fruit et l'exubérance du bois il y a rapport inverse. Si donc l'on n'y prend pas garde, la plante poussera toute en branches, au lieu de se charger en grappes. On prend donc la précaution d'arrêter cette végétation. On

supprime l'extrémité des pousses herbacées, et par ce pincement, on détourne au profit des grappes à venir les sucs végétaux qui se seraient perdus en bois surabondants. Par cette opération, la vitalité de la vigne est adaptée à la fructification. La grâce sacramentelle produit dans le chrétien, vigne spirituelle, un résultat semblable. Elle arrête l'activité qui ne saurait porter de fruit et qui au contraire nuit aux œuvres, fruits spirituels, la concupiscence ; au contraire, elle détourne la vigueur de l'âme du côté de la grâce et la rend plus disponible et utilisable par les *habitus infus* en vue des actes surnaturels à venir.

Montons plus haut. Cette opération faite sur la vigne, symbole du chrétien, fait penser à cet acte fatal à la concupiscence, par lequel une âme se consacre à Dieu dans la vie religieuse. La profession religieuse est appelée un second baptême, c'est la preuve que les vœux ont du rapport avec les sacrements dont nous pouvons ainsi comparer l'effet au leur. Or, les vœux lient et paralysent les tendances profondes de la nature ; ils ne prohibent pas seulement les actes, ils s'en prennent au principe même d'où ils émanent. Ainsi font les sacrements qui enserrent la concupiscence et lui portent un coup. Chez le religieux, les vertus de son état font partie de son être moral : chasteté, pauvreté, obéissance, auxquelles il s'engage devant Dieu ; ces promesses perpétuelles ressemblent chez lui, par leur stabilité et l'influence quotidienne qu'elles exercent sur sa vie, à des propriétés naturelles ; n'est-ce pas de même, nous l'avons vu tout au long, que les sacrements acclimatent en nous les vertus qui leur correspondent? S'il arrive au religieux qu'on lui propose quelque action contre lesdites vertus, tout son être se révolte parce qu'il sent que s'il les violait, il ne serait plus lui-même ; qu'on vienne aussi solliciter le chrétien à trahir la foi du Christ, il sentira partir du fond de son être un mouvement de répulsion qui décèle que l'effet sacramentel est descendu jusque-là. L'analogie méritait d'être relevée.

Quelque satisfaction que nous donnent ces comparaisons, nous serons plus heureux d'en emprunter à la Révélation elle-même. Qui donc peut mieux parler des Sacrements que Celui qui les a institués? Qui donc en peut plus clairement faire connaître la grâce que Celui qui la répand.

Il la répand, en effet, et comme un eau vive, dont Lui-même

est la Source. Toute grâce sanctifiante c'est de l'eau qui lave et purifie, qui court aussi, car elle est nécessairement active ; mais l'eau vive par excellence, c'est la grâce sacramentelle. A son allure rapide, on reconnaît qu'elle descend d'un sommet qui est le Christ. Emportée par son élan, elle renverse des obstacles qui arrêteraient une autre grâce. Et quand elle a surmonté ces barrières, elle continue sa course, retenant cette force qu'elle avait acquise aux montagnes, montrant bien, à quiconque l'observe, qu'elle provient d'une haute origine.

Eau vive, Eau salutaire ; nous la désignions sous ce nom au début de ce travail. Comparant les Sacrements aux Sources thermales, nous soupçonnions que leur analogie avec les eaux médicinales devait s'étendre de leurs propriétés apparentes à celles qui sont secrètes : on se rend compte présentement du bien fondé de ce pronostic. De même que les eaux s'infiltrant à travers les roches du sous-sol terrestre se chargent des sels qu'elles rencontrent sur leur passage et acquièrent par là une efficacité dont elles seraient autrement dépourvues, ainsi la grâce commune, en traversant le milieu sacramentel, s'enrichit d'un élément nouveau qui fait d'elle, au spirituel, un agent thérapeutique de premier ordre.

Pour finir, entendons le Maître Lui-Même : à Lui de donner la meilleure figure de son œuvre. Dans la parabole du bon Samaritain, il nous présente le symbole de toute la doctrine jusqu'ici exposée.

D'abord l'état de l'homme déchu. Cet infortuné, dépouillé et blessé, laissé sur le chemin demi-mort, il est la figure trop vraie d'Adam et de ses fils, privés du vêtement de grâce dont ils devaient toujours être vêtus et portant en eux-mêmes, comme de profondes blessures, à la place de l'unité qui y régnait, la division et le désordre.

Puis, son relèvement par le Christ. Ce bon Samaritain qui passe sur le chemin, c'est le Fils de Dieu venant se joindre à notre humanité pour lui rendre la santé de son premier état.

Ensuite, les sacrements et la grâce qu'ils produisent. Ces bandes destinées à arrêter l'inflammation des parties atteintes, à les rapprocher ensuite, cet onguent et ce vin qui adoucissent la douleur, tous ces remèdes représentent les sacrements, éléments matériels utilisés par le Christ comme instruments de notre gué-

rison. Ils compriment la concupiscence et désinfectent jusqu'en ses profondeurs notre organisme moral.

Finalement, ce caractère de la grâce qui lui est ainsi rendue et de ses habitus de ressembler à des propriétés de nature. Tant que les plaies de ce malheureux ne furent pas guéries, son vêtement de voyage qui lui allait si bien et qu'il portait allègrement lui était à charge. Mais quand, heureusement, la convalescence fut en train, il put reprendre cet habit si bien fait pour lui. L'homme déchu et relevé sans la réception des sacrements, sans la grâce sacramentelle, porte donc la grâce sanctifiante ; mais comme ses défauts ne sont pas guéris, il est encore visible que cet accoutrement ne lui sied qu'à demi. Que si, au contraire, il reçoit les sacrements, alors la grâce qui vient en lui rend la santé à son âme et le spirituel vêtement paraît lui mieux convenir et lui va non sans bonheur.

Nous nous arrêterons sur cette suggestive parabole.

Ces comparaisons et les explications nous ont fait entrevoir cette réalité cachée qui est la grâce sacramentelle. Le peu que nous en avons dit montre qu'elle mérite tout éloge, affirmation qui paraîtra plus juste encore quand, sortant des considérations générales, nous aurons, tour à tour, examiné en détail les effets particuliers de chacun des sacrements, ce qu'il nous reste à faire ultérieurement.

P. GOUNIN.

L'INSCRIPTION DE L'ICHTHUS

Dico vobis quod si hi
tacuerint lapides clamabunt
(Luc XIX, 40).

A l'époque de sa découverte, il y a bientôt cent ans, l'inscription éduenne de l'Ichthus a ému tout le monde savant. Elle est actuellement bien tombée dans l'oubli. Cependant elle mérite d'être maintenue en évidence dans les archives de la science et de la religion, comme un des plus anciens, des plus authentiques et des plus complets monuments de la foi chrétienne. Rome elle-même en cette matière a trouvé beaucoup depuis un siècle, elle n'a jamais trouvé mieux.

Il semble donc opportun de remettre en lumière ce texte célèbre toujours précieux pour l'apologétique. Du reste, le recul du temps rend plus facile la mise au point des divergences qui ont partagé les interprétateurs à l'époque. Et puis les découvertes postérieures ont apporté de nouveaux documents.

I. — Question préalable.

Beaucoup se demanderont : « Qu'est-ce que le grec vient bien chercher à Autun, en pleine Gaule, même au IIe-IIIe siècle ? »

J'avoue que la première fois que je vis cette inscription, je pensai à une fantaisie d'étudiant imitant, pillant même des vers d'Homère, comme nous faisions jadis pour Virgile. Et de fait nous constatons des réminiscences homériques, et même deux queues de vers textuelles.

Vraiment ce serait permis pour un vulgaire graffite ; mais pour une inscription funéraire, ce serait du plus mauvais goût.

Nous voyons maintenant le grec comme une langue morte, au II[e] et III[e] siècle elle était dans notre pays encore très vivante, bien que déjà décadente.

Le grec a été aussi répandu (plus peut-être à certaine époque) que le latin dans l'empire romain non seulement en Orient mais en Occident. Les inscriptions grecques abondent à Rome dans les catacombes ; et, ce qui est plus curieux, on trouve des inscriptions latines en caractères grecs.

Notez bien, il s'agit du commun du peuple. D'après un article des Etudes, le latin était plutôt réservé aux actes officiels.

Au point de vue chrétien, l'Evangile a été prêché surtout en grec. Tous les livres du Nouveau Testament ont été écrits en grec, sauf deux en syro-chaldéen mais immédiatement traduits en grec.

En ce qui concerne la Gaule, longtemps avant l'ère chrétienne les colonies de la côte méditerrannéene étaient grecques : Marseille 600 A. J. C. Et par le commerce l'alphabet et l'art grecs remontèrent vers le Nord.

Quoi qu'il en soit des discussions sur les premiers apôtres de la Gaule, il est certain que Lyon fut évangélisé par une mission grecque venue de l'Asie Mineure avec saint Pothin pour chef. La lettre écrite aux églises d'Asie au sujet des martyrs de Lyon (177) est en grec. Saint Irénée a écrit en grec son traité *Contra hæreses* (+ 200 environ). Dans la préface il s'excuse, ayant souvent à parler celtique, d'avoir perdu la pureté de son style grec ; remarquez qu'il ne mentionne pas le latin.

Les noms de nos premiers apôtres autunois sont grecs : Andoche, Thyrse. Symphorien a une racine grecque. De même les noms de ses trois cousins martyrs : Speusippe, Eleuusippe, Méleusippe. Les noms de l'inscription : Ascandios, Pectorios, sont grecs (mal rendu par Pectorius).

La liturgie fut longtemps grecque, et en garde encore des traces ; le *Kyrie eleison*, l'*Agios o Theos* du Vendredi-Saint, le monogramme du Christ I H S, où l'H a usurpé la forme de l'η, et qu'on interprète à tort « Jesus Hominum Salvator », quand il s'agit des initiales du mot Ιησους.

Mots religieux à racine grecque : Ange — apôtre — martyr —

chrétien = Eglise — cimetière = Baptême — eucharistie — saint-chrême — liturgie — litanies — symbole — catéchisme — synode — Pentecôte — canon = Evêque — prêtre — diacre — acolyte — exorciste — clerc = Cénobite — anachorète — moine = Hérétique — schismatique — catéchumène, etc.

A Autun *Soror et æmula Romæ* il y eut, jusque sous Constantin, des *écoles grecques* dites « Ecoles Menniennes » du nom de leur fondateur Eumène [1].

Concluons avec le P. Lebreton (Etudes 1927, p. 140) : « Ce sont des Grecs qui ont évangélisé l'Occident; les plus anciens monuments du christianisme en Gaule sont rédigés en grec; jusqu'au milieu du IIIe siècle la langue grecque a été la langue de l'Eglise romaine. »

Donc le grec se trouve à Autun, à cette époque, absolument couleur locale : on parlait grec à Autun, bien que le celtique fût la langue du pays, comme on parle couramment français ou anglais à Shang-Haï ou à Tokio à notre époque.

II. — Historique de la Trouvaille.

Le 24 juin 1839, Mgr d'Héricourt, évêque d'Autun, accompagné de son vicaire général M. Devoucoux, qui devint évêque d'Evreux, dirigeait sa promenade vers l'antique cimetière de *Saint-Pierre l'Estrier*, aux environs d'Autun, à l'est. Des ouvriers creusaient une cave à l'emplacement d'une église primitive dédiée à saint Etienne. Ils venaient d'exhumer des fragments de marbre blanc portant des caractères grecs.

M. Devoucoux se rendit acquéreur des précieux débris pour la somme de 5 francs, et les fit transporter le soir même au Petit Séminaire. Le cardinal Pitra, alors professeur de rhétorique, se hâta de retourner sur les lieux, afin de découvrir les fragments qui manquaient. Il n'en trouva qu'un petit mais qui permit de déchiffrer le nom propre principal.

M. Pitra se mit au travail pour reconstituer et traduire l'inscrip-

1. Cf. Carthage (III-IVe) sur des bulles (cachets) de plomb : θεοτοκε βοηθη(ι) του δουλου σου — Sct Maria adjuba nos. (Des centaines). Mère de Dieu, viens en aide à ton serviteur — Sainte Marie aide-nous.

tion. Le 1er septembre paraissait dans les Annales de Philosophie (Paris), un article donnant avec un fac-simile, ses premiers essais déjà exacts pour l'ensemble [1].

Le monde savant s'émut ; et ce fut non seulement en France, mais en Italie, en Allemagne, en Angleterre un échange de travaux passionnés. La discussion dura quinze ans, et les termes n'en furent pas toujours d'une aménité parfaite. Nous donnerons tout de suite une bibliographie rédigée par Mgr Gauthey pour le Congrès Eucharistique de Paray en 1897, à la suite d'un rapport sur notre monument éduen.

Huit pages et demie in-8 (471-479), 48 auteurs, nous ne donnerons que le nom et la nationalité de chacune des sources.

1. L'Eduen 1re année ; 7 juil. — 22 déc. 1839.
2. Bul. Société Eduenne, 1839-1901.
3. Annales de Philosophie Chrétienne, 1839-1842.
4. M. Pitra, devenu Dom Pitra : nombreux articles, réunis *Spiriclegium Solesmense*, 1852.
5. Pierquin de Gembloux, inspecteur d'Académie, Bourges, 1840.
6. P. Secchi, S. J. — Rome, 1840.
7. J.-B. Nolhac, 1841.
8. John Lingard. — Londres, 1841.
9. Card. Wiseman. — *Ibid.*
10. J. Franz, docteur ; collaborateur de Bœck (Berlin), 1841.
11. D. Windischmann. — Ratisbonne, 1842.
12. Th. Borett et Leemans. — Leyde, 1843-44.
13. Didron. — Paris, 1843.
14. Ab. Luigi Polidori. — Milan, 1843.
15. Costadoni sur le Poisson-Symbole = Ancien, 1749.
16. Munter, évêque danois.
17. Raoul Rochette (Académie des Inscriptions).
18. Christoph Wordsworth. — 1845 (Anglais?).
19. Congrès archéol. de France. — Autun, 1846.
20. M. Devoucoux (divers).

1. Vers 1882, un prêtre autunois présentait au cardinal à Rome, une humble plaquette sur l'inscription. A la vue de ces caractères grecs, il fut ému jusqu'aux larmes. C'est qu'en effet la trouvaille de l'Ichthus fut pour lui le coup d'aiguillage qui orienta sa vocation d'archéologue, de religieux bénédictin, et finalement de cardinal.

21. J.-B. Bulliot (divers).
22. Ab. Péquegnot. (Légendaire d'Autun II, 4).
23. Fréd. Dübner — Paris, 1851.
24. Charles Alexandre, 1853.
25. Ab. Bourassé — Dict. d'Epigraphie Ch^{ne}, 1852.
26. De Rossi — Divers.
27. Ab. Martigny — Académie Mâcon, 1855 = Dict. Antiq.
28. F. Lenormand et Charles, son père — 1855.
29. J.-P. Rossignol, de l'Institut, 1841-1856.
30. P.-R. Garrucci (français), 1856.
31. Edmond Le Blant, 1856.
32. Rév. Warton Booth Mariott. — Londres, 1870.
33. Ab. Davin, chan. Versailles. — Le Monde, 1873.
34. Ab. Maunoury, Enseignement chrétien, 1875.
35. Congrès scientifique de France. — Autun, 1876.
36. Kirchhoff (en latin). — Berlin, 1877.
37, Otto-Pohl. — Berlin, 1880. — Traduit par J. Déchelette; paru Soc. Ed. t. XXIX, p. 1 = 1901.
38. Ab. Corblet. — Paris, 1882-86.
39. Wilpert (Mgr). — Fribourg, 1889.
40. Kraus (Allemand).
41. Harold du Fontenay. — J. Roidot. Divers, Autun.
42. Vie du C. Pitra (Dom Cabrol, 1893. — Mgr Battandier, 1893.

La liste est imposante. Sur le nombre plusieurs protestants.

Saint-Pierre l'Estrier. — Qu'était donc le lieu de la trouvaille ?

Le nom (*a viâ stratâ*) vient de la voie romaine qui y passait, et s'y bifurquait pour conduire chez les Senones et à Vesuntio. — Là se trouvait primitivement un polyandre païen, lieu de sépulture. Il est situé à moins d'un kilomètre des remparts romains si bien conservés.

Les premiers chrétiens en firent leur cimetière et leur lieu de réunion. Il faut remarquer que durant les siècles de persécution ce n'est point au centre des villes mais dans les faubourgs que les chrétiens se réunissaient. Exemple, les catacombes de Rome; à Lyon Aynay, la ville étant alors sur la colline de Fourvières; à Paris, Lutèce étant dans l'île de la Seine, c'était sur les collines voisines.

A Saint-Pierre l'Estrier furent enterrés nos premiers martyrs et nos premiers évêques. Là s'élevèrent trois basiliques, Saint-Pierre, Saint-Etienne et Saint-Cassien.

C'était l'un des lieux les plus vénérés des Gaules. On y vit venir prier saint Germain d'Auxerre, saint Augustin, l'apôtre des Anglais, saint Grégoire de Tours, qui en parle dans son livre *De gloriâ confessorum* (p. 73), le roi Robert et plusieurs autres rois de la première et deuxième dynastie. Depuis longtemps ruiné, il est maintenant en culture et coupé par les chemins du hameau.

On le voit, le cadre s'harmonise bien avec le monument.

III. — Restitution et Explication de l'Inscription.

Les sept fragments retrouvés (il en manque au moins trois autres) forment une tablette de marbre blanc de 54 cm. × 52 cm., épaisseur moyenne 2 cm. Les diverses parties en sont très inégalement conservées; certaines sont rongées par le temps. On remarque la trace de crampons de fer.

Après être resté cinq mois au Petit Séminaire, le monument fut transporté au musée de l'Hôtel-de-Ville. En 1862 il passa au *Musée Lapidaire* nouvellement organisé par la municipalité sous l'inspection de la Société Eduenne, au faubourg de Marchanud. Mais il n'était pas en sûreté, et fut de nouveau rapporté au *Musée de l'Hôtel-de-Ville*, où on peut le voir bien encastré et scellé sous verre sur sa petite crédence.

L'inscription se compose de onze vers en deux parties. D'abord trois distiques donnant une exposition très poétique des grands dogmes chrétiens. Puis cinq vers hexamètres formant l'inscription funéraire; ils pourraient bien n'être pas de la même composition.

Nous ne discuterons pas en détail toutes les nombreuses restitutions et traductions qui ont été mises en avant, ce serait fastidieux et inutile. Car par la suite il s'est formé une interprétation moyenne assez sûre. Du reste, les dogmes chrétiens sont demeurés toujours hors de conteste.

Entre parenthèse ce qui a été suppléé, en petites lettres ce qui est peu lisible.

Ι ΙΧΘΥΟΣ · Ο (υρανίου θε) ΙΟΝ · ΓΕΝΟΣ · ΗΤΟΡΙ ΣΕΜΝΑΩ
Χ ΧΡΗΣΕ ΛΑΒΩ (ν ζωη) Ν · ΑΜΒΡΟΤΟΝ ΕΝ ΒΡΟΤΕΟΙΣ
Θ ΘΕΣΠΕΣΙΩΝ ΥΔΑΤΩΝ ΤΗΝ ΣΗΝ ΦΙΛΕ ΘΑΛΠΕΟ ΨΥΧΗν
Υ ΥΔΑΣΙΝ ΑΕΝΑΟΙΣ ΠΛΟΥΤΟΔΟΤΟΥ ΣΟΦΙΗΣ
Σ ΣΩΤΗΡΟΣ · ΑΓΙΩΝ ΜΕΛΙΗΔΕΑ ΛΑΜΒΑΝΕ ΒΡωσίν
ΕΣΘΙΕ ΠΙΝ αδηΝ ΙΧΘΥΝ ΕΧΩΝ ΠΑΛΑΜαἰς
ΙΧΘΥ · Χ ἹΑΡΑ ΛΙΛΑΙΩ ΔΕΣΠΟΤΑ ΣΩτηρ
ΕΥ ΕΥΔΟΙ ΜΗΤΗΡ ΣΕ ΛΙΤΑΖΟΜΕΦΩ; ΤΟ ΘΑΝΟΝΤωΝ
ΑΣΧΑΝΔΙΕ (πατ) ΕΡΤΩ ΜΩ ΚΕ (χα) ΡΙΣΜΕΝΕ ΘΥΜΩ
ΣΥΝ Μ (ητρι γλυκερη και αδελφει) ΟΙΣΙΝ ΕΜΟΙΣΙΝ
Ι (χθυος ειρηνη σεο) ΜΝΗΣΕΟ ΠΕΚΤΟΡΙΥΟ

Race divine du céleste Ichthus, garde un cœur saint,
Toi qui as reçu une vie immortelle parmi les mortels.
Ton âme régénérée dans les eaux merveilleuses, ami, retrempe-la
Dans les eaux intarissables de la Sagesse prodigue en richesse
Du Sauveur des saints prends l'aliment doux comme le miel
Mange, bois à souhait, tu tiens Ichthus en tes mains,
= Ichthus, accorde-moi donc cette grâce, je le désire ardemment,
[Maître et Sauveur,
Que ma mère repose en paix, je t'en supplie, ô Lumière des morts.
Aschandios, père si cher à mon cœur,
Avec ma bonne mère et mes frères,
Dans la paix d'Ichthus, souviens-toi de ton Pectorios.

Explication.

Un mot domine tout l'ensemble, trois fois au moins répété et formant acrostiche sur les cinq premiers vers ΙΧΘΥΣ : que signifie-t-il?

C'est un *cryptogramme*, un mot de passe couramment usité parmi les chrétiens durant les premiers siècles. On sait ce qu'est un mot de passe; les militaires recevaient jadis chaque jour un mot de convention (exemple France) qu'ils devaient répéter à la sentinelle pour passer. Les chrétiens, durant les persécutions, afin de cacher aux profanes leurs mystères sacrés et leur qualité, avaient choisi ce mot ΙΧΘΥΣ : pourquoi ce mot?

a) Les cinq lettres qui le composent sont les initiales des cinq mots grecs Ιησους Χρὶστος Θεου Υίος Σωτηρ — Jésus-Christ Fils de Dieu Sauveur — qui résument nos grands mystères.

b) Une autre raison se réfère à l'Eucharistie. Avec les cinq pains de la multiplication évangélique, il y eut deux poissons également multipliés.

Aussi trouve-t-on souvent dans les catacombes la représentation des pains et des poissons comme figure de l'Eucharistie.

c) On se rappelle aussi les pêches miraculeuses et les enseignements que le Sauveur en tira : « Je ferai de vous des pêcheurs d'hommes. » (Matt. IV, 19.)

d) Encore une allusion au baptême où nous renaissons « dans l'eau et le Saint-Esprit ».

L'iconographie chrétienne a fait écho dans la suite; à Autun même on a trouvé l'image du poisson gravée sur une bague, des

vases, etc. Les baptistères, puis les bénitiers, la reproduisent. Sur l'ostensoir qui a servi aux fêtes grandioses du Congrès Eucharistique de Carthage, est gravé le mot Ichthus ; c'est absolument couleur locale. Il ne s'agit pas, notez-le bien, d'une hypothèse imaginée après coup, les textes anciens et authentiques sont là.

a) *Tertullien* (IIe siècle) : « Nos pisciculi secundùm Ichthum nostrum Jesum Christum in aquà nascimur, nec aliter quam in aquâ permanendo salir salvi sumus. » (de Baptismo C. I).

b) *Saint Augustin* (fin IVe siècle) : « Horum autem quinque verborum græcorum quæ sunt Ιησους Χρὶστος Θεου Υἶος Σωτηρ, quod est latinè... si primas litteras jungas erit Ιχθυς, id est Piscis, In quo nomine mysticè intelligitur Christus, eo quod in hujus mortalitatis abysso velut in aquarum profunditate vivus hoc est sinè peccato esse potuerit. » (De civit. Dei, XVIII C. 23.) Encore un sens mystique.

c) *Saint Optat* (même S.) : « Hic est piscis qui in baptismate per invocationem fontalibus undis inseretur ; ut quæ aqua fuerat a pisce etiam piscina vocitetur. Cujus piscis nomen... (ut supra) (Cont. Donatistas).

d) *Saint Jérôme* (même S.). « Quasi filius. Ichthuos... » III C. 1. (Epître à Chromace) De même ici Ιχθυος γενος...

Dans la bibliographie nous avons cité plusieurs ouvrages « De Pisce Symbolico ».

On fait actuellement des fouilles dans les sous-sol de la basilique de Saint-Sébastien-hors-des-Murs. Parmi plusieurs tombes païennes, le mot Ιχθυς gravé a tout de suite fait reconnaître une tombe chrétienne.

C'est donc à bon droit que cette inscription est appelée « Inscription de l'Ichthus ».

Premier distique :

Race divine du céleste Ichthus, garde un cœur saint,
Toi qui as reçu une vie immortelle parmi les mortels.

Qui est désigné sous ce terme ? — Le chrétien, frère adoptif du Christ : « Christianus alter Christus. » — Et quelle est cette vie immortelle qu'il reçoit parmi les mortels ? La vie de la grâce, par laquelle il devient enfant de Dieu, participant de la nature divine : « Ινα γενεστε θειας κοινωνοι φυσεως (II Pet. I, 4) — (I Saint Jean III, 1.)

Ce sont les mêmes termes : « Race divine... », du reste couramment employés dans le Nouveau Testament.

2e distique :

Ton âme régénérée dans les eaux merveilleuses, ami, retrempe-la
Dans les eaux intarissables de la Sagesse prodigue en richesse.

Cette vie divine, où le chrétien la reçoit-il? Dans les *eaux du baptême.*

Beaucoup ont rattaché θεσπεσιων υδατων au vers précédent. Mais en bonne poésie (et ces premiers vers sont très bien faits) un distique doit avoir son sens complet. Je préfère y voir le complément de ψυχην, génitif de filiation très expressif « Ton âme fille des eaux merveilleuses » « Renatus ex aquâ » ; puis c'est mieux marquer ainsi l'opposition entre ces eaux du baptême qui ne servent qu'une fois, et les eaux « qui coulent sans cesse » (αεναοις) dans lesquelles nous devons souvent nous retremper, nous réconforter.

Du reste le sens demeure le même.

Et quelles sont ces eaux qui coulent sans cesse? — Les sacrements toujours à notre disposition, et source toujours intarissable de la grâce : « Fons aquæ salientis in vitam æternam. » (Joan. IV, 14.)

Une des images les plus faciles à saisir et les plus théologiques des sacrements. La fontaine tient sa valeur d'elle-même, ou plutôt de sa source (ex opere operato) et cependant on n'en profite que dans la mesure où l'on y puise (ex opere operantis).

Et cette Sagesse de qui nous vient toute richesse? — C'est la Sagesse Eternelle, le Verbe fait chair pour notre salut.

Quelques-uns l'ont interprété du Saint-Esprit, par qui nous vient la grâce et la sanctification. « Donum Dei... Fons vivus... Ditans. » Un passage de saint Irénée les autorise (LXV, ch. XX) et cette opinion est plus probable.

On peut voir aussi sous ce terme les eaux de la doctrine qui entretiennent la foi qui est la vie de l'âme.

3e distique :

Du Sauveur des saints reçois l'aliment doux comme le miel,
Mange, bois à souhait, tenant Ichthus en tes mains.

Le plus précieux..... on le baiserait comme on baise l'évangile et l'autel du Christ.

— Les « saints » sont les fidèles; l'appellation se lit constamment dans les épîtres de saint Paul : « Tous les saints vous saluent, particulièrement ceux de la maison de César. » (Phil. IV, 22.) D'où le terme reçu « Communion des saints ».

— « La nourriture douce comme le miel », réminiscence homérique, mais combien plus évangélique : « Omne delectamentum in se habentem » ; « De petrâ melle saturavit eos. » On faisait goûter du miel au nouveau baptisé.

— Les mots évangéliques εσθιε πιν apparaissent merveilleusement conservés sur une saillie autour de laquelle le marbre est rongé. Le mot qui suit manque, nous n'avons que la dernière lettre N. Le C. Pitra a lu αδην ; Rossignol, σεδων (avec respect); on lit assez bien un Ω. Peu importe le qualificatif, mais Otto Pohl, après d'autres nous sert un πιναων (avec avidité) qui est aussi barbare en grec qu'en religion. Le sens scripturaire et liturgique a manqué à bon nombre de nos archéologues, et notre petit poème en est tout parfumé ; rien ne doit nous faire abandonner le mot très lisible πιν « bois ».

D'autant plus qu'à cette époque, et longtemps après, on communiait sous les deux espèces.

— « Ayant Ichthus en tes mains. »

Quelle expression pourrait rendre d'une manière plus saisissante la croyance à la présence réelle ! C'est ce qui fait de ce marbre un monument eucharistique précieux entre tous. Un protestant auquel on opposait ce texte ne trouva que cette réponse : « Témoignage d'une antique superstition ! » Piteuse défaite.

Le geste nous témoigne aussi la manière dont on communiait dans les premiers siècles. Le prêtre ne déposait pas le pain consacré dans la bouche du fidèle mais dans sa main, et il se communiait ensuite lui-même, puis le diacre lui présentait le calice. Les femmes recouvraient leur main d'un petit linge *ad hoc*. On sait qu'il était même souvent permis, à cette époque des persécutions, d'emporter chez soi la sainte Eucharistie, afin de pouvoir communier en temps opportun et porter la sainte communion aux martyrs dans les prisons. Renouvelé pendant la Grande Révolution, la Commune de 1871, et récemment au Mexique.

Voici un texte de saint Cyrille de Jérusalem qui explique cette manière de communier : « Non expansis manuum volis accede, sed sinistram veluti sedem quandam supponas dextræ quæ tantùm

Regem susceptura est, convexâ manu corpus Christi suscipe. »
Catéchèse V.)

C'est bien le « Ιχθυν εχων παλαμαις ».

DEUXIÈME PARTIE

Epitaphe (*7e-11e vers*) :

Icthus, accorde-moi donc cette grâce, je le désire ardemment,
[Maître et Sauveur,
Que ma mère repose en paix, je t'en supplie, ô Lumière des morts.
Ascandios, père si cher à mon cœur,
Avec ma bonne mère et tous les miens,
Dans la paix de l'Ichthus, souviens-toi de ton Pectorios.

Les septième et huitième vers sont à leur commencement très rongés par le temps; c'est ici que les archéologues se sont particulièrement creusé la tête, et ont eu le plus de peine à tomber d'accord.

A) Deux sens opposés dans l'interprétation générale. Pour quelques-uns (Rossignol, Garucci, Kirchhof) Pectorios est un mort qui du fond de sa tombe se recommande au souvenir de ses parents vivants. — Pour la plupart Pectorios est l'auteur vivant de l'inscription, qui prie pour sa mère laquelle vient de mourir, et demande à tous ses parents morts leur souvenir et leur protection.

La première interprétation est en soi très admissible, c'est une forme de style dont on trouve plusieurs exemples. Mais il faut s'en tenir à la seconde. *a*) La lecture « Ευ ευδοι μητηρ... », bien lisible en somme, exclut la première. b) Le sens général se tient mieux, nous le verrons plus loin.

B) Mais avec la deuxième et vraie interprétation, Pectorios vivant, encore une divergence sur le septième vers. — On lit d'une manière assez sûre ΙΧΘΥ vocatif (un point de séparation) et un Χ: le reste jusqu'à αρα, donc, est très fuyant. On a lu une forme optative du verbe χεω, χευω (Pitra), χαριζον (Lenormand), χαιρε, avec μ' : « Accorde-moi cette grâce. », etc... ou bien : « Ιχθυς sois-moi donné. » Otto Pohl a un χορταζε « rassasie-moi » qui est de la même famille que πειναςν ναων.

Les uns donc rattachent ce vers au précédent comme une réponse à l'exhortation générale, et y voient un souhait de recevoir la communion. Les autres rattachent ce vers au suivant, en ne conservant dans αρα « donc » qu'une liaison générale entre l'exhortation et l'épitaphe : « Puisque tu te donnes si généreusement à nous, Ιχθυς, accorde-moi cette grâce... » « Que ma mère repose en paix, je t'en supplie, ô Lumière des morts. »

La plupart ont suivi le premier sens, et il s'enchaîne bien. Mais le second a pour lui Lenormand Pitra (première manière) etc., et il est préférable du moment qu'on adopte « Εν ευδει μητηρ ». En effet l'épitaphe commence après le sixième vers et constitue une partie distincte.

Pectorios ne va pas songer d'abord à lui-même, quelque intéressante que puisse être sa position d'orphelin. Il vient de perdre sa mère, c'est vers elle que jaillit l'élan de son cœur, avec renforcement de prière trois fois répétée : « Ιχθυς, accorde-moi cette grâce, je la désire ardemment. Maître Sauveur, que ma mère repose en paix, je t'en conjure, ò Lumière des morts! »

= Combien cette prière est de tradition chrétienne! C'est littéralement notre « Requiescat in pace, et lux perpetua luceat ei. » — C'est la belle étymologie du mot cimetière : κοἰμητεριον (dortoir), κοἰμηθεντες (dormientes) (I. Thes. IV, 15).

Neuvième vers. — Aucune difficulté, il se lit d'un bout à l'autre ; c'est du reste un vers homérique.

Dixième vers. — Il présente la plus grande lacune, mais la restitution est assez obvie et n'engage en rien le sens.

Qnelques-uns ont voulu supposer le nom propre de la mère, au lieu d'un qualificatif, latitude complète.

Onzième vers. — Il n'offre au début qu'un jambage. Ceux qui voient Pectorios vivant, ont adopté une formule des catacombes : « Dans la paix de l'Ιχθυς ... »

Les autres un mot de prière « ἵχνουμαἵ σε τεου ... » Là encore la première interprétation se suit mieux.

Le nom de Pectorios a deux petites lettres surajoutées ; on lit Πεκτοριου, Πεκτοριοιο forme dialectique : question de linguistique sans importance.

De même, certains acceptent un vers pentamètre, d'autres veulent un hexamètre comme les trois précédents.

L'inscription, nous l'avons vu, se compose de deux parties : l'exhortation au chrétien et l'épitaphe. On dirait que le sculpteur a voulu les distinguer en plaçant hors de l'alignement la première lettre du septième vers. « Aschandie » qui commence une interpellation distincte est aussi en dehors de l'alignement.

Il faut remarquer que l'acrostiche ΙΧΘΥΣ ne porte que sur les cinq premiers vers. On a essayé de le prolonger jusqu'au onzième mais en vain.

Comme style, comme correction, la première partie est plus par faite.

On s'est demandé si l'auteur était le même, ou si Pectorios aurait reproduit une composition venant d'ailleurs, admise déjà peut-être parmi les chrétiens. Wordsworth, Lenormand, Otto Pohl sont de ce dernier avis. Pitra, Franz, Dubnor, Rossignol et Garucci attribuent le tout au même poète. On peut croire leur opinion plus probable ; si la première partie est plus soignée, le sujet y prête. Et puis aurait-elle été composée auparavant déjà par le même auteur dans un autre but ? Mais en somme la première opinion n'est pas sans probabilité.

IV. — Portée Dogmatique.

Dans ces quelques vers se trouvent résumés, sous une forme poétique, tous les dogmes fondamentaux du christianisme : *La vie chrétienne de la grâce. a*) *Sa nature*, elle est une participation de la vie divine, participation qui demande notre coopération (1er vers). *b*) *Son auteur*, Jésus-Christ Dieu fait homme pour nous racheter, notre Maître et Sauveur. *c*) *Son origine*, le Baptême, où nous naissons à cette vie immortelle (3e vers). *d*) *Son aliment*, les eaux intarissables des sacrements et de la parole de Dieu (4e vers). *e*) Par-dessus tout la sainte *Eucharistie*, avec l'expression très vivante de la présence réelle (6e vers). *f*) Puis, dans l'épitaphe, le dogme de la *Communion des saints* : la *prière pour les morts* et *l'intercession des saints* pour les vivants. Et même la *vision béatifique* avec le repos en Dieu, la « Lumière des morts » (8e, 11e vers).

« Hymne de vie chanté sur un tombeau » pensée expressive du cardinal Pitra qui caractérise très bien cette précieuse poésie : « Illa priscæ ætatis gemmula » (Id.).

De fait, « Rome même fut surprise de ne pas trouver aussi explicite au milieu de son vaste musée des catacombes ».

Pour rencontrer un monument analogue, il faut aller en Asie Mineure. L'inscription de saint Abercius, évêque d'Hiérapolis en Phrygie, est de la même époque, 166 (Pitra), aussi en vers grecs, plus longue, mais moins complète et poétique que la nôtre dans sa concision. Elle fait également mention de l'Iχθυς eucharistique. Très précieuse aussi assurément.

Voici le principal : « J'ai vu Rome, j'ai vu la cité reine. Au retour j'ai parcouru les campagnes de Syrie et ses nombreuses villes : Nisibe et les régions au delà de l'Euphrate. Partout j'ai rencontré l'unanimité des esprits et des cœurs. La foi présentait à chacun des fidèles et distribuait le même aliment céleste, l'Iχθυς de la source sacrée, auguste et divin Poisson qu'une Vierge sans tache reçut la première, et qui s'offre aux bien-aimés du Père pour être consommé à jamais, dans la participation du vin délectable, mêle au pur froment. »

V. — Date du monument.

Les archéologues sont à peu près unanimes à la fixer vers la fin du IIe siècle ou au commencement du IIIe siècle. Le P. Secchi va jusqu'à 257. Seul Rossignol admet, contre toute vraisemblance, le Ve ou VIe siècle.

1° *Preuves intrinsèques*. *a*) La forme ronde des lettres ε ι ω Ε Σ Ω, le double aspect du M, U, la ressemblance de Α Λ Δ sont les caractères distinctifs de la paléographie asiatique ; ce qui rapproche du temps où une colonie grecque était envoyée d'Asie dans les Gaules. *b*) Les lettres bien que tracées d'une main peu ferme ne présentent pas cependant les figures bizarres et lourdes qui dès Constantin envahissent l'alphabet grec. *c*) D'après Montfaucon, l'A surmonté d'un crochet, la seconde forme du UM, l'absence d'abréviations, le peu de lettres conjointes reportent bien avant Constantin et ramènent à l'époque des deux Sévères (191-235). *e*) Le symbole de l'Iχθυς, sans aucune explication, appartient à l'époque des persécutions, durant laquelle les inscriptions, les médailles respectent partout la loi du secret.

Rossignol objecte l'incorrection du style, surtout dans la deuxième partie. Mais les inscriptions des catacombes présentent

des irrégularités encore plus frappantes ; était-on tenu d'être plus savant à Autun qu'à Rome ?

Ne semble-t-il pas au contraire qu'on retrouve dans la tournure poétique et mystérieuse des pensées, la fraîcheur des expressions, la profondeur du dogme, etc., comme un parfum des temps apostoliques et de l'ère des martyrs?

2° *Preuves extrinsèques*. A un extrême, nous ne pouvons franchir l'époque où les invasions barbares achevèrent de détruire toute civilisation grecque à Autun. A un autre, si la foi dut être introduite de bonne heure à Autun, elle ne prit de l'extension qu'avec la prédication des missionnaires venus de Lyon et envoyés par saint Pothin vers 160. Martyre de saint Pothin 177, de saint Symphorien vers 180 (?), de saint Irénée vers 203. A cette époque des chrétiens de Lyon, fuyant le massacre, viennent se réfugier à Autun.

Plus tard (250) saint Révérien est envoyé de Rome pour restaurer le culte chrétien. L'église grecque était comme éteinte, ou du moins sa période active était passée. C'est donc avant cette époque, au moment où dominaient les traditions et la langue de l'Asie qu'il est tout naturel de placer notre inscription.

D'ailleurs à partir de la deuxième moitié du IIIe siècle Autun voit baisser sa splendeur. Pillée par Tétricus et les Bagaudes en 270 et 277, cette ville dut à Constance Chlore la restauration de ses monuments et la réouverture des écoles Menniennes (292). Mais lorsque Constantin y vint en 311, il ne put encore retenir des larmes à la vue de ses ruines.

VI. — Cadre historique.

Voici quel cadre historique on peut vraisemblablement donner à notre inscription ; je dis vraisemblable mais pas plus.

Pectorios est un jeune homme appartenant à une famille grecque et lettrée cela paraît certain. Cette famille faisait peut-être partie de la colonie grecque de Lyon. Il aurait, avec sa mère, suivi l'émigration à Autun des chrétiens lyonnais au moment de la persécution de 202. Là il suivit les cours des célèbres écoles Menniennes, la fraîcheur de son style et ses réminiscences classiques le prouvent.

Bientôt il perd sa mère. Seul dans une grande ville païenne, il cherche son appui et sa consolation dans sa foi et ses pratiques chrétiennes. Il grave (peut-être de sa propre main, les traits sont assez hésitants) sur une plaque de marbre d'abord un abrégé de son credo, qui pourra être une édification pour les chrétiens qui le liront, et indiquera une tombe chrétienne. Puis il formule une prière ardente pour sa mère qui vient de mourir ; enfin un appel au souvenir de son père et des siens. Remarquez, il ne prie pas pour lui, il se recommande à son souvenir et à sa protection. C'est qu'il est mort déjà depuis un certain temps. Ne serait-il même pas du nombre, de la foule des martyrs qui ont péri à Lyon ? Pour lui, son père est déjà dans la paix de l' Ιχθυς, mais il aime à lui joindre aussi sa mère : « Avec ma douce mère et tous mes frères, dans la paix d'Ιχθυς souviens-toi de ton Pectorios. »

J'ai dit « vraisemblable », tout cela se tient bien, est plein de la fraîcheur et de l'ardente foi qui caractérise une jeunesse chrétienne, apparente notre Pectorios aux Symphorien et Flocelle [1], fait revivre nos glorieuses origines chrétiennes locales.

Mais en réduisant à la stricte vérité, sans imagination, nous avons là providentiellement, à l'époque d'une poussée d'incrédulité, une proclamation de nos dogmes fondamentaux : « Dico vobis, si hi tacuerint, lapides clamabunt. » (Luc, XIX, 40.)

Surtout des deux dogmes reniés par les protestants, et qu'ils s'efforcent actuellement en Angleterre de récupérer, deux dogmes qui s'harmonisent si bien : l'Eucharistie et la Prière pour les morts. « Robur et solatium », ils l'ont été pour nos aïeux, qu'ils le soient aussi pour nous jusqu'au rendez-vous « dans la paix d'Ιχθυς, la Lumière des Morts ».

H. MOUTERDE,
curé de Prizy (diocèse d'Autun)

1. Un patron de plus pour notre jeunesse des œuvres.

LA MORALE DE LA CONVERSATION

Le problème du mensonge

Allons du premier coup au vrai problème, tel qu'il se pose pour des gens droits, des gens qui veulent, en toute délicatesse, obéir au précepte que S. Paul donnait aux Ephésiens (4,25) : « Renoncez à tout mensonge, que chacun de vous parle selon la vérité dans ses rapports avec le prochain, car nous sommes membres les uns des autres », des gens qui veulent prendre place parmi ceux que l'auteur de l'Apocalypse montre à la suite de l'Agneau : « in ore eorum non est inventum mendacium ».

Et pour éviter toute querelle qui naît des mots ou des subtilités de définitions, évitons, autant que faire se peut, les définitions initiales, posons ce problème en termes concrets, en termes de bon sens, qui n'ont rien de technique.

Un médecin tenu au secret professionnel est interrogé sur la santé d'un de ses clients, dans des circonstances telles et en termes tels que son seul silence et les manifestations psychologiques qui l'accompagneraient irrésistiblement entraîneraient fatalement la trahison de son secret. — Un officier a reçu des instructions qui intéressent gravement le salut de l'armée ; il ne les a reçues qu'à condition de mourir plutôt que de livrer d'une façon quelconque leur contenu ; il est fait prisonnier et interrogé en termes tels que, s'il garde le silence, son secret sera découvert et les conséquences redoutées s'en suivront.

Le médecin, l'officier pourront-ils pour se libérer et sauver leur secret répondre autre chose que la vérité ? Et s'ils le font,

commettront-ils un acte moralement coupable contre la véracité c'est-à-dire contre la loi par laquelle l'homme se sent moralement obligé d'accorder ce qu'il dit avec ce qu'il pense, seront-ils des « menteurs » ?

D'aucuns, je le reconnais volontiers, récuseraient cette façon de poser le problème moral du mensonge, parce que les termes proposés ne sont pas ceux dans lesquels il se pose couramment, ils sont des termes d'exception. Mais n'en est-il pas de la connaissance des lois morales naturelles comme de la connaissance des lois physiques de la nature, et les exceptions ne nous apprennent-elles pas précisément à restreindre des affirmations qui, sans elles, seraient absolues ?

Appelé à résoudre ces cas de conscience, le sens commun[1] n'hésitera pas longtemps, il refusera de considérer comme coupables l'officier qui donnera un faux renseignement, le médecin qui aura sauvé son secret en disant un oui énergique, alors que la question gravement indiscrète qu'on lui posait comportait un non ; loin de les blâmer, il les louera et considérera leur attitude comme vertueuse. Mais le sens commun n'est pas toujours le vrai bon sens. De même que dans l'interprétation de certains faits d'ordre physique, il se trompe, faute de compétence et doit être redressé par les techniciens: v. g. relations de mouvement entre la terre et le soleil, de même se trompe-t-il parfois dans l'interprétation ou la lecture des relations morales, il dit « bien » ce qui est « mal » ou vice versa. Là aussi il a besoin parfois d'être redressé par les techniciens, en l'occurrence les moralistes et les théologiens.

En est-il ainsi dans le cas présent ? Il suffit d'avoir parcouru les manuels de théologie et les articles techniques sur la question du mensonge pour se rendre compte que la réponse des moralistes n'aura ni la promptitude, ni l'unanimité, ni l'assurance sereine de la réponse du sens commun. Théologiquement, la question du mensonge est une de ces questions toujours pendantes qui rappellent les moralistes à la modestie et montrent la complexité, théorique tout au moins, de la vie morale.

1. Sens commun est pris ici et dans les lignes qui suivent, non dans son sens strictement philosophique, mais dans un sens plus large : manière de voir, appréciation commune.

D'où vient donc l'embarras des moralistes dans cette question du mensonge ? Comme toujours de la difficulté de concilier deux ordres de finalité, deux ordres de droits et de devoirs qui s'affrontent dans la vie concrète. L'un de ces deux ordres de droits est fortement mis en relief dans les cas énoncés ci-dessus : le droit à conserver pour soi une vérité possédée, droit fondé, dans les cas du médecin et de l'officier, sur le devoir rigoureux de ne pas livrer leur secret, droit qu'on pourrait concevoir comme fondé, en d'autres cas, sur la seule volonté légitime de ne pas communiquer sa vie intime. L'autre de ces deux ordres est celui de la relation de la finalité naturelle ou providentielle entre parole et communication de la pensée. Il y a entre le pouvoir de s'exprimer en paroles et la communication de la pensée à autrui, une relation naturelle évidente : « les mots, écrit S. Thomas (2a, 2æ, q. 110, a. 3) sont naturellement des signes de pensée », comme il y a relation de finalité entre les biens de ce monde et les besoins de l'homme, entre le pouvoir sexuel et la procréation, etc.

Droit, lorsqu'aucune obligation morale ne l'exige, et parfois devoir strict de ne pas faire connaître sa vie intérieure d'une part, devoir de respecter l'ordre naturel entre paroles et pensées d'autre part : tels sont donc les deux termes du difficile problème, les deux écueils entre lesquels il faut tenter de passer, si toutefois il y a passage. Et s'il n'y avait pas passage, il ne resterait qu'à faire sauter l'un de ces écueils, c'est-à-dire à reviser l'une des données du problème ; car la vie ne peut forcer à faire le mal, un problème absolument insoluble est, en morale comme en mathématique, un problème mal posé.

*
* *

L'histoire des doctrines théologiques sur le mensonge manifeste, chez les moralistes une évolution qui peut paraître curieuse à première vue, mais qui est cependant assez commune dans l'étude des problèmes moraux. Partie de l'extrême opposé des affirmations du sens commun, avec l'intransigeance du si compréhensif S. Augustin, la morale théorique tente de rejoindre ces affirmations et d'en donner une explication qui puisse satisfaire la « raison raisonnante théologique », car c'est la condition nécessaire, pour entrer dans le domaine du « théorique ».

Le « biais » des restrictions mentales, la franche et brutale solution du protestant Grotius qui fait sauter l'un des deux écueils, les solutions, nettes dans les conclusions, plus vagues dans les principes des moralistes récents, sont les étapes de ce mouvement qui cherche encore son « terminus ». D'ailleurs, l'évolution est loin d'être générale ; il y a des moralistes et non une théologie morale uniforme, et parmi les moralistes actuels, les uns restent, en principe, aussi intransigeants que S. Augustin, les autres considèrent la restriction mentale comme le seul moyen honnête de conciliation entre la véracité et le droit de ne pas faire savoir ce qu'on est tenu de cacher, d'autres soutiennent le droit à la vérité de Grotius, les autres enfin essaient de fondre en un tout cohérent et les principes de S. Augustin, et le droit à la vérité, et la demi-véracité, si tant est que la véracité comporte des « demi », des restrictions.

Entre ces théories, l'Eglise laisse le libre choix ; elle n'exclut que certains extrêmes, tel que la théorie des restrictions sans limites. A chacun, par conséquent, de choisir celle des doctrines qui va le mieux à sa tournure d'esprit, à sa conscience, non à son caprice, car espérer trouver du nouveau, en la question, serait probablement prétention vaine. Quiconque écrit sur le mensonge, ne peut donc guère avoir d'autre fin que de faciliter un choix. Ce choix est plus simple qu'il ne pourrait sembler tout d'abord, car la multiplicité apparente des théories se réduit facilement si on remonte à « l'aiguillage », si, au lieu d'examiner les conclusions en lesquelles elles s'expriment, on les considère en fonction des deux principes dont le heurt détermine la difficulté du problème : principe du droit de conserver pour soi sa vie de pensée quand on la juge incommunicable, principe de la conformité naturelle entre parole et pensée. La divergence des théories provient, en effet, et nécessairement, de la façon dont elles comprennent ces deux principes. En définitive, toute la question de la nature du mensonge, faute contre la véracité est là : lequel de ces deux principes doit plier devant l'autre : celui du droit à son secret volontaire ou dû, celui de la conformité entre parole et pensée.

S. Augustin et tous ceux qui dépendent de lui, y compris (peut-être sans que certains s'en doutent) les partisans des restrictions mentales, considèrent comme absolu le second de ces

principes : conformité de parole à pensée. Le grand docteur, on le sait, est habile à « camoufler » tout ce qui pourrait prendre allure de mensonge dans les paroles ou la conduite des grands personnages de l'Ecriture, particulièrement de l'A. T. Pour détourner de lui le danger que pouvait causer la beauté de sa femme, Abraham déclare que Sara est sa sœur et permet ainsi qu'elle soit livrée au roi Abimélech ; Isaac dans des conditions analogues renouvelle le procédé : ni l'un ni l'autre n'a menti cependant : « Ainsi donc ceux qui pensent qu'on peut mentir quelquefois ont tort de citer en preuve Abraham, disant que Sara était sa sœur. Car il n'a pas dit : elle n'est pas ma femme, mais seulement « c'est ma sœur », et elle l'était réellement, puisqu'elle était sa parente si rapprochée qu'on pouvait sans mensonge l'appeler sa sœur. C'est ce qu'il affirmait lui-même quand il répondit à celui qui la lui avait prise et qui la lui rendait : « elle est vraiment ma sœur de père, mais non de mère »... Il a donc tu une partie de la vérité, mais il n'a rien énoncé de faux, quand il a caché qu'elle était sa femme pour dire qu'elle était sa sœur. Isaac, son fils en a fait autant. » (Contra Mendacium, ch. X.)

Le chef-d'œuvre du genre dans S. Augustin est l'interprétation morale qu'il donne de la conduite de Jacob dérobant à Isaac la bénédiction promise et réservée à Esaü : « Quant à l'action de Jacob qui, sur le conseil de sa mère, semble tromper son père, si on l'examine attentivement et à la lumière de la foi, on y découvre *un mystère et non un mensonge.* Autrement, il faudrait traiter de mensonges toutes les paraboles, toutes les figures qui ne peuvent se prendre à la lettre, mais renferment un sens mystérieux et symbolique : ce qui ne peut s'admettre... S'il n'y a pas mensonge, quand la métaphore a pour but de figurer une vérité, à coup sûr ce que Jacob a fait ou dit à son Père pour attirer sa bénédiction, ni ce que Joseph a dit à ses frères comme pour les induire en erreur, ni la folie simulée de David, ni les autres faits de ce genre ne doivent être regardés comme des mensonges, mais bien comme des paroles ou des actions prophétiques qu'il faut rapporter à quelques vérités proposées à l'intelligence. » (Id.) Et S. Augustin d'expliquer la portée allégorique de chacun des détails de la scène qui se passe entre Jacob et Isaac.

Il ne faut pas s'y tromper, cette habileté dans l'excuse n'a d'autre fin que maintenir intacte et sans exception la rigueur du principe de conformité entre parole et pensée. S. Augustin est très affirmatif sur ce point. Il étudie successivement toutes les situations critiques où cette conformité impose à celui qui doit s'y soumettre des dangers pour la foi, la pureté, la vie, et toujours il conclut à la nécessité de maintenir intégrale une telle conformité. Sans doute il n'a pas examiné le cas du secret à conserver coûte que coûte, mais il a étudié des cas analogues, en particulier celui où le silence trahirait la présence de quelqu'un recherché pour être mis à mort injustement, il aboutit à la même conclusion : « Il s'agit de l'hypothèse où l'on ne nous demande pas en quel lieu se trouve celui que l'on cherche pour le faire mourir, où nous ne sommes pas obligés de le trahir, s'il est si bien caché qu'il ne puisse facilement être découvert sans être décélé ; mais où l'on nous demande simplement s'il est là oui ou non. Si nous savons qu'il y est, nous le trahissons en gardant le silence, ou en répondant que nous ne dirons ni oui ni non : car on en conclura qu'il y est, puisque, s'il n'y était pas, il suffirait, pour ne pas mentir ni trahir, de répondre qu'il n'y est pas. Ainsi notre silence ou notre réponse évasive le trahit, puisque celui qui le cherche entrera, s'il en a le pouvoir et le découvrira tandis qu'un mensonge de notre part aurait pu empêcher, écarter ce résultat... Si tu sais où il est, que ce soit là ou ailleurs, à cette question : Est-il là ou n'y est-il pas ? tu ne dois pas dire : « Je ne réponds pas à ce que tu me demandes, mais bien : je sais où il est, mais je ne te l'indiquerai jamais. »

Par quels arguments S. Augustin démontre-t-il ce principe si rigide de l'absolue conformité entre parole et pensée ?

L'Ecriture, cela va sans dire, et en premier lieu. Mais l'Ecriture ne donne pas du mensonge une définition exacte, elle ne fait que condamner le mensonge pervers. Peut-elle, dès lors, être invoquée pour établir la portée d'un principe dont elle ne parle pas, et dont la relativité n'enlèverait rien à la sévérité de ses anathèmes contre le mensonge pernicieux. Il reste l'analyse métaphysique : on chercherait en vain dans les deux opuscules de S. Augustin sur le Mensonge une analyse poussée des relations entre langage et pensée, aboutissant en conclusion au principe affirmé. S. Augustin condamne purement et simplement, il ad-

met l'évidence du principe et de sa rigueur absolue. Il semble toutefois avoir perçu la possibilité théorique d'exceptions de droit, mais ce n'est que pour les repousser dans la pratique, car, dit-il, où s'arrêter si on admet l'exception.

L'étude de la doctrine thomiste sur le mensonge n'offre aucun intérêt après celle de S. Augustin. S. Thomas, si indépendant en certaines questions, n'a fait que prendre principes, exemples, expressions à son illustre devancier ; il suffit, pour s'en rendre compte, de lire l'article de la Somme (2a, 2æ, q. 110 art. 2) dans lequel S. Thomas se demande si tout mensonge est péché. Il a cependant tenté de légitimer plus explicitement que S. Augustin le principe de l'absolue conformité en une de ces démonstrations brèves dont l'articulation démonstrative tient en quelques mots : « cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum », par nature les mots sont signes de pensée. Pour S. Thomas, comme pour S. Augustin, le principe de conformité entre parole et pensée est absolu et ne peut être violé sans péché. Une réserve est faite cependant, on la soupçonnait déjà, d'ailleurs, dans S. Augustin auquel renvoie l'article de la Somme ; mais ici elle est faite en des termes concis et forts qui lui donnent la forme d'un principe, en des termes assez larges pour prêter à des interprétations différentes et par là même donner satisfaction aux moralistes des différentes écoles : « Licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione » (2a 2æ, q. 110 act. 3 ad 4um). Revanche de la vie sur la rigueur des principes, car S. Thomas ne donne pas d'autre fondement à cette exception que la nécessité pratique, il n'essaie pas de concilier le principe général et le principe d'exception.

La théorie des restrictions mentales n'est autre chose que le développement de cette réserve augustinienne et thomiste, développement conduit dans le sens même du principe de la rigoureuse conformité entre parole et pensée. Maintenir la rigueur du principe de conformité, échapper aux inconvénients de cette rigueur, tel fut le double souci des moralistes habiles, au bon sens du mot, qui prônèrent ce biais de la restriction.

On sait en quoi consiste la théorie de la restriction : conformer sa parole à sa pensée, mais d'une conformité telle que *tout en étant réelle, absolue*, elle puisse *donner le change* à l'interlocuteur auquel on veut légitimement cacher sa pensée. Cela se

fera soit en retenant une partie de sa pensée, soit en usant de mots ambigus : interrogé par son malade « suis-je en danger de mort ? » le médecin qui par prudence veut éviter une secousse nuisible à son patient pourra répondre « non ». Il entendra ce non d'un danger tout à fait immédiat, alors que le malade pourra l'entendre d'un danger même lointain. La conformité entre le non du médecin et sa persuasion de l'absence d'un danger immédiat est absolue : le principe est sauf en toute sa rigueur, diront les partisans des restrictions.

On ne pouvait restreindre davantage la portée de la réserve augustinienne et thomiste « licet tamen veritatem occultare prudenter sub aliqua dissimulatione », et si certains peuvent adresser quelques reproches aux inventeurs de la restriction, ils ne peuvent leur adresser celui de n'être pas thomistes ni augustiniens. La morale des restrictions mentales bien comprises, se fonde, comme l'intransigeance de S. Augustin, sur le second des deux principes qui causent la difficulté du problème : il doit y avoir conformité absolue entre parole et pensée ; elle veut passer sans rien briser, elle affirme que le passage n'est légitime que si, précisément, rien n'est rompu du second des deux écueils, des deux principes. Reste à savoir si ce passage est bien ce qu'on le croit être, et s'il ne s'opère pas qu'en violant réellement le principe à maintenir intact. Il est des brisures qu'on ne peut constater qu'après les avoir agrandies, de même certaines violations de principes ne peuvent être constatées qu'après avoir été poussées, exagérées.

Les théologiens protestants n'ont pas à avoir et n'ont pas la même réserve, les mêmes souplesses que les théologiens catholiques ; et quand une situation les embarrasse, ils en prennent plus librement avec les principes. C'est ce qu'ont fait Grotius et Poufendorff dans ce problème embarrassant du mensonge, ils ont brutalement fait sauter l'écueil qui rendait le passage difficile, ils ont nié la valeur impérative du principe de conformité énoncé par S. Augustin, et au lieu de fonder l'obligation de dire la vérité sur un rapport naturel et nécessaire entre parole et pensée, ils la fondent sur un rapport tout à fait extrinsèque à la parole et à la pensée, sur ce qu'ils appellent le droit à la vérité. Un père, de par son autorité paternelle, aura droit de savoir ce qu'a fait son enfant, droit à la vérité par conséquent de la part

de cet enfant ; un industriel aura droit de savoir, en vertu du contrat passé, quel prix son représentant a vendu un de ses articles, il aura droit à la vérité de la part de ce représentant, etc. Au contraire, le malade n'aura pas droit de savoir ce que le médecin pense de lui et qui pourrait lui nuire. Il n'y aura mensonge que si l'on va contre l'un de ces droits : où le droit n'existe plus, le mensonge n'existe pas davantage. Le passage, on le voit, est cette fois grand ouvert, plus de difficultés pratiques, plus de cas de conscience difficiles, parce que celui des deux principes qui causait les difficultés a été supprimé. Le passage est même si grand qu'on est effrayé, qu'on sent un danger de submersion : le mensonge ne va-t-il pas devenir la règle et la véracité l'exception dans les relations entre hommes ? Bien plus, la « véracité » si chère à S. Augustin, à S. Thomas, au sens moral de tous les honnêtes gens ne va-t-elle pas disparaître du catalogue des vertus : il y aura encore de la piété filiale, de la justice contractuelle, etc., et c'est à l'une ou l'autre de ces vertus que manquera celui qui ne dira pas la vérité à son ayant-droit ; mais pourra-t-on manquer à une véracité toute pure ?

*
* *

Ces seules questions rendent défiants sur la valeur de la solution protestante. Si au premier abord cette solution plaît parce qu'elle délivre d'un embarras inextricable, elle paraît bien vite immorale à celui qui la pénètre et tente de la réaliser. Et si certains théologiens catholiques, dont la loyauté voulait sortir d'une impasse autrement que par le « louvoiement », pas assez franc à leur gré, des restrictions mentales, se sont tournés du côté de Grotius, ont adopté le droit à la vérité, c'est qu'ils n'ont pas réalisé la vraie situation morale que cette solution déterminait, c'est que tout *en adhérant à cette théorie pour des cas d'exception, ils ont gardé inconsciemment pour le commun de la vie*, pour les relations habituelles, *l'autre*, celle qui *maintient la véracité* et qui proclame que dans les relations habituelles entre hommes, sauf exception, l'honnêteté humaine exige qu'on dise ce qu'on pense. L'application intégrale de la formule de Grotius, rendrait la vie sociale impossible. Qu'on imagine, en

effet, une société dans laquelle (sauf exceptions, car les droits seront toujours des exceptions, puisque fondées sur des relations autres que les simples relations humaines), *il ne serait pas considéré comme anormal* qu'on dise le contraire de ce qu'on pense : quelqu'un ignore son chemin, il demande à un passant : est-ce bien là le chemin de X...? », mais il sait pertinemment que son interlocuteur ne considère pas du tout comme mal de lui dire le contraire de la vérité, quelle confiance pourra-t-il donner à sa réponse ? Qu'on généralise cet exemple, on aura un beau tableau des relations sociales telles qu'elles existeraient dans une société régie effectivement par la doctrine de Grotius. Kant, a-t-on dit, n'a pu penser et soutenir son criticisme qu'en partant d'un dogmatisme réaliste ; la doctrine de Grotius ne peut honnêtement être pensée et soutenue qu'en partant de la doctrine précédemment reçue de la véracité. La doctrine du droit à la vérité ne serait viable, donc morale, qu'à une condition, savoir : que si les simples relations d'homme à homme donnaient normalement droit à la vérité. C'est la mort de la doctrine et le retour à l'augustinisme, car comment fonder ce droit donné par les simples relations humaines, sinon sur les rapports naturels de la parole et de la pensée. Il faut chercher ailleurs, pour rester dans l'humain et la logique, la solution du problème.

Les restrictions mentales seraient-elles donc l'unique solution *morale* et *cohérente*, car la cohérence est nécessaire en doctrine morale, comme en doctrine métaphysique ? A dire ce qu'en écrivent certains de leurs partisans des plus autorisés, on a nettement l'impression que de ce côté non plus n'est pas la vraie solution du problème. Je traduis ce qu'en disent les « institutions de théologie morale » de Génicot-Salsmans (vol. I, p. 341). L'auteur vient de prouver que la restriction mentale est permise pour une juste cause et il continue : « Quelque explication qu'on donne, on ne peut mettre en doute qu'il faut à l'usage de tous, non seulement des doctes, mais des ignorants, un moyen pratique de cacher leurs secrets à un investigateur importun. Aussi lorsque la nécessité de garder un secret s'impose, *il ne faut pas procéder scrupuleusement*, mais on peut choisir sans hésitation la façon simple de répondre qui paraît nécessaire à la sauvegarde du secret, *bien que peut-être on ne voie pas distinctement* comment, d'après les mots eux-mêmes ou d'après les cir-

constances, ce qu'on dit garde un sens vrai. Plus encore que le silence souvent, l'hésitation trahit le secret. » Et plus loin : « Expliquer aux moins cultivés la différence entre restrictions et mensonge, serait tâche vaine pour le confesseur. Si des pénitents de cette catégorie, ce qui n'est pas rare, déclarent qu'ils ont été contraints de mentir... on pourra leur répondre que cela n'est pas réellement mentir, que c'est permis, sans leur expliquer davantage cette licéité. » C'est un « lâchage » complet, car comment parler de restriction, là où il n'y a plus perception de sens vrai ?

Le texte ne fait que constater l'insuffisance pratique de la restriction mentale. La restriction est un moyen de luxe qui n'est pas à la disposition de tout le monde, seuls les riches en présence d'esprit, en possession de soi-même, en intelligence, en culture peuvent se le procurer, or la morale chrétienne est faite pour les pauvres aussi bien que pour les riches. Son insuffisance vient du principe même dont elle est inspirée : principe de conformité absolue entre parole et pensée ; toujours le même obstacle.

D'ailleurs, la restriction mentale suffirait-elle à tirer pratiquement d'embarras que la question théorique resterait entière. La restriction mentale respecte-t-elle vraiment le principe de conformité absolue, comme le disent ceux qui la soutiennent, est-elle une solution *moralement cohérente* ? Il faut bien reconnaître que non. Et le sens moral des simples qui répugne à ce procédé parce qu'il y trouve un manque de franchise, de loyauté, une hypocrisie, n'a peut-être pas raison tout à fait, mais il n'a pas tort non plus, semble-t-il. Ce qui répugne au sens moral des simples, ce n'est pas le procédé en lui-même, savoir : l'emploi d'une phrase ambiguë, puisqu'il accepte bien sans se scandaliser l'emploi d'une contre-vérité totale ; mais c'est la manière dont on légitime le procédé, et l'affirmation de ceux qui prétendent que cette restriction respecte vraiment le principe de conformité entre parole et pensée. En cela, le sens moral des simples ne se trompe pas, semble-t-il, et quoiqu'en prétendent ses théoriciens, la restriction ne respecte pas ce principe, *elle va dans un sens opposé à lui, elle va contre lui*. Cela est si vrai qu'il a fallu distinguer deux sortes de restrictions mentales : « les restrictions strictes (stricte mentalis), les restrictions au sens large (late

mentalis). La restriction est stricte quand l'auditeur n'a aucune donnée précise qui puisse le mettre sur la voie de la vérité, elle est au sens large quand l'auditeur peut être mis sur la voie de la vérité par les circonstances dans lesquelles parle son interlocuteur. Il a fallu exclure les premières comme opposées au principe de conformité absolue entre parole et pensée. Or qui ne voit qu'entre les premières et les secondes il n'y a pas de différence essentielle, mais seulement différence de degré ; parfois même il sera difficile de dire exactement si une restriction est mentale au sens strict ou au sens large, et si les restrictions au sens large sont moins opposées au principe de conformité absolue, elles y sont cependant encore opposées : la brisure très visible après avoir été agrandie, l'est moins auparavant, elle n'en reste pas moins brisure. Principe de conformité et restriction mentale sont des opposés : le premier exige qu'on fasse connaître clairement la pensée qu'on exprime, la seconde cherche à dérober la pensée par l'obscurité. Le médecin interrogé par le malade en danger de mort sur l'existence de ce danger, sait bien le sens de l'interrogation du malade, et s'il voulait agir suivant le principe de conformité absolue qui doit régir les relations de parole à pensée, il devrait répondre un oui tout clair. S'il ne répond pas ce oui, ce n'est qu'au prix d'un manquement conscient à ce principe.

Insuffisance pratique, incohérence théorique : ces deux vices empêchent de considérer la théorie des restrictions mentales comme la vraie solution du problème posé. Ces deux défauts ne sont pas imputables, d'ailleurs, aux moralistes qui ont conçu et mis en forme la théorie des restrictions, ils ont fait tout ce qu'il était possible de faire en la circonstance et ont montré un sens moral et une habileté extraordinaires. Ces défauts ne sont imputables qu'au point de départ de la théorie, le principe de la conformité absolue entre parole et pensée : la vie, l'action exigeaient des exceptions à ce principe, le principe en sa forme absolue n'en comportait pas ; un seul moyen restait de ne pas condamner nécessairement au mal ceux qui avaient à agir : affirmer que les exceptions réelles, n'étaient pas des exceptions, et restreindre leur usage jusqu'au point où paraissait évident à tous les yeux leur caractère d'exceptions.

De cette critique, il ressort que toute solution du problème posé

paraît impossible tant qu'on maintiendra au principe de conformité entre parole et pensée la forme absolue que lui a donnée S. Augustin. Il est inutile de chercher un passage là où l'écueil bouche tout passage. Or comme il faut une solution et une solution de principe aussi bien que de fait, il ne reste donc qu'à reviser cette donnée du problème et à se demander si cette *conformité absolue* est un principe de nature, c'est-à-dire exprime bien exactement les relations ontologiques établies par le Créateur entre la parole et la pensée humaines. C'est en ce sens que les moralistes modernes ont orienté leurs tentatives, toute autre voie étant fermée, ils ont l'exemple de Grotius pour les avertir d'y marcher prudemment.

*
* *

« Cum voces sint naturaliter signa intellectuum », la parole a été donnée par la nature à l'homme pour exprimer sa pensée ! Cet énoncé exprime-t-il exactement les rapports que Dieu a voulus et établis entre le pouvoir de parler et la vie intime de chaque homme ? Il semble bien qu'il manque dans cet énoncé un élément important, essentiel. La parole humaine n'est pas, de sa nature, un signe spontané irrésistible comme le cri de l'animal, et la Providence n'a pas lié cette parole d'un lien quasi nécessaire à la vie intime, à la vie d'intelligence et de volonté de l'homme comme elle a lié le cri de l'animal, même le cri humain à certaines impressions intérieures d'ordre sensible. Il faut l'intervention de la volonté libre de l'homme pour que sa vie intérieure soit communiquée par la parole. La Providence a voulu laisser et a laissé normalement à chacun des hommes la propriété de sa vie intime, de sa vie de pensée, de vouloir et de cœur. Dire que « la parole a été donnée par Dieu à l'homme pour exprimer sa pensée », c'est exprimer d'une façon très incomplète, partant très inexacte les rapports providentiels, ontologiques entre parole et pensée, puisqu'on néglige d'exprimer cette nécessaire intervention de la volonté libre et qu'on établit entre parole et pensée la même relation qu'entre le cri et l'impression sensible. A vrai dire, un mot suffit pour rectifier l'inexactitude et compléter ce qui manque à l'expression du rapport tel qu'il existe réellement, mais ce mot est d'importance, et

c'est lui précisément qui pourra nous libérer et résoudre le problème ; c'est le mot : « librement ». Le principe devient alors celui-ci : « la parole a été donnée par Dieu à l'homme pour *exprimer librement* sa pensée », ou, pour reprendre les expressions de S. Thomas : « voces sunt naturaliter signa [voluntaria seu libera] intellectuum ». La relation normale de la parole à la pensée ou vie intérieure de l'homme comprend donc un *double élément essentiel :* la parole *doit exprimer* la pensée, mais *l'usage* de la parole *doit être libre.* En vertu de ce principe, toutes les fois que *spontanément et librement* l'homme se servira de la parole pour communiquer sa pensée, il devra y avoir accord entre sa parole et sa vie intérieure. Il faut en dire autant des cas où l'homme est *tenu par une obligation morale* de faire connaître sa vie intime à quelqu'un qui l'interroge ; dans ces cas en effet, le même pouvoir providentiel qui lui a donné usage de la parole et liberté dans cet usage, lui fait par ailleurs une obligation morale d'exprimer en être libre sa pensée : v. g. l'enfant interrogé par ses parents sur la façon dont il a passé sa journée, etc. Par devoir ou par droit de liberté, l'homme peut ne pas vouloir communiquer sa pensée, il se tait alors ou refuse positivement de dire ce qu'il pense. Mais il est des cas, nous l'avons vu, et c'est là tout le problème à résoudre, où ces moyens providentiels de garder pour soi sa pensée ne suffisent plus, silence et refus équivalent à la communication de la pensée qu'on veut légitimement garder. Violence ou indiscrétion *forcent* l'individu interrogé à garder sa pensée autrement que par le silence, elles *le contraignent* à user de paroles qui sont destinées non plus à communiquer sa pensée, mais à la cacher légitimement. Il n'y a plus entre la faculté de parole et la communication de la pensée la relation naturelle établie par la Providence : « la parole est faite pour *exprimer librement* sa pensée » ; il n'y a plus cette liberté spontanée ou de devoir requise dans le principe ; l'homme contraint n'est plus lié, par conséquent, par un principe qui ne trouve pas, en la circonstance, son application ; il est libre de défendre sa vie intime, sa pensée par le moyen qu'il jugera efficace, de dire non quand la question appellerait un « oui » en réponse libre, ce ne sera pas mentir.

Car mentir, c'est aller contre le principe qui régit les relations naturelles de la parole et de la pensée. La définition du men-

songe doit être établie en fonction de ce principe, elle doit exprimer par conséquent cette condition de liberté contenue dans le principe. La définition classique : « locutio contra mentem » devient : « locutio contra mentem libere expressa ».

Voilà trouvé le passage que la vie exigeait, assez grand pour que l'homme ne soit pas acculé au mal, assez étroit pour que la véracité, tout ce qui exige irrésistiblement le sens moral et ce que nécessite la nature de la société humaine ne soient pas entraînés et perdus. Nous pouvons facilement en mesurer la largeur : *la contrainte seule, et seulement* quand silence ou refus positif de dire sa pensée ne suffisent pas, détruit la relation naturelle entre parole et pensée et donne à l'homme le droit strict d'user de la parole pour cacher efficacement ce qu'il a le droit ou le devoir de ne pas dire ; *tout usage libre* de la parole exige conformité entre parole et pensée.

Cette solution ne comporte pas les inconvénients de celle de Grotius ni l'insuffisance pratique et théorique de la théorie des restrictions mentales. Parce qu'il cherchait ailleurs, que dans les relations *naturelles ontologiques* de la parole et de la pensée, le principe d'une solution de relations *morales* de la parole et de la pensée, Grotius en arrivait à détruire tout l'ordre de la véracité proprement dite, à troubler tout l'ordre naturel des communications entre hommes, à faire de l'obligation d'exprimer librement ce qu'on pense une exception. La solution proposée respecte l'ordre de la véracité, elle n'admet qu'à titre d'exception le pouvoir de cacher par la parole ce qu'on pense.

Parce que les théoriciens des restrictions mentales ont oublié un élément essentiel des relations naturelles entre parole et pensée, ils n'ont trouvé pour préserver légitimement sa vie intime qu'un moyen inefficace et qui est en contradiction avec les principes qu'ils soutiennent. La solution proposée donne un moyen efficace et dont la légitimité est fondée sur le principe même des relations entre parole et pensée.

Ces avantages de la solution dernière sont dus tout entiers à l'analyse faite des relations naturelles entre les deux pouvoirs de la nature humaine : pouvoir de penser, pouvoir de manifester librement cette pensée ; ils ne sont pas rattachés à cette analyse et à la théorie qui s'en suit par un lien factice et arbitraire. On ne pourrait donc, semble-t-il, garder les avantages, sans conser-

ver l'analyse et la théorie, qu'au prix d'un illogisme, caché peut-être, mais réel.

C'est dans le sens de cette dernière théorie que s'orientent certains moralistes, les uns pratiquement, s'en tenant aux avantages, les autres pratiquement et spéculativement. Sera-ce le dernier mot sur le problème du mensonge ? L'important est que ce soit un mot « permis », de fait il ne va en rien contre la doctrine de l'Eglise, certaines consciences pourront y trouver leur bien.

Ph. Moreau.

A PROPOS DU "NŒUD DE VIPÈRES"[1]

I

Le nouveau roman de M. Mauriac

Il est trop tard pour présenter aux lecteurs de la Revue le dernier roman de M. Mauriac. Qu'ils l'aient lu ou non, ils savent tous que rarement livre nouveau s'est vu attribuer à une telle unanimité le titre de chef-d'œuvre. La critique catholique n'a pas manqué de faire entendre sa voix dans ce concert de louanges, et à part certaines réserves de détail, elle n'a pas ménagé à l'auteur son admiration.

Mais a-t-on suffisamment mis en relief le mérite original par où cette « œuvre de haute classe » se signale à l'attention particulière non seulement du lecteur épris de littérature romanesque, mais encore du penseur chrétien ?

M. A. Chaumeix a pu écrire à propos de ce livre : « Je regrette de n'être pas théologien pour éclairer le cas de M. Mauriac[2]. » Dieu nous garde d'avoir la prétention de combler ici une si excusable lacune ! Mais nous relevons le mot parce qu'il nous met sur la piste du vrai problème que pose le *Nœud de Vipères*, et de son véritable intérêt, qui est d'ordre philosophique, au sens profond du mot, c'est-à-dire, d'ordre métaphysique. De ces pages denses où le cardiaque sexagénaire déverse son égoïsme amer, c'est trop peu, à notre sens, de dire qu'elles révèlent chez leur auteur « un talent fort beau », qu'elles constituent « une œuvre très remarquable, passée par la flamme, et d'une exception-

1. Chez Grasset.
2. Revue des Deux-Mondes, avril 1931.

nelle puissance », encore que cet éloge, sous une plume aussi autorisée, ne soit pas médiocre ; il faut ajouter qu'avec une singulière maîtrise, M. Mauriac nous fait toucher l'essence même de l'âme humaine, et qu'à sa manière (qui n'est certes pas la plus banale ni la plus ennuyeuse), il rejoint les données les plus fondamentales de la métaphysique chrétienne.

« Psychologie trop pessimiste », a-t-on dit. M. Mauriac est en effet un observateur âpre, impitoyable, et nous ne disconviendrons pas que l'encre de ce roman est bien noire. Mais n'a-t-on pas accumulé tant de laideur morale que pour mieux mettre en relief cette vérité centrale et trop oubliée de notre dogme, à savoir que l'homme ne se définit que comme une puissance d'aimer et d'être aimé ; puissance d'aimer, parce que prévenu éternellement, et sans cesse sollicité par l'Amour infini qui nous fait être, et dont tous les vices accumulés par notre malice humaine ne sauraient parvenir à étouffer la voix, ni à refouler l'attrait. Il appartient aux prédicateurs de développer d'une manière positive les richesses incomparables de cette thèse fondamentale. M. Mauriac nous en montre l'aspect négatif : l'homme qui n'a pas pu, qui n'a pas voulu aimer parce qu'il n'a pas été aimé comme il l'a voulu, et qui ne parvient pas à détruire en lui l'Amour. Sous le monstrueux *Nœud de Vipères*, que le « vieux crocodile » s'est ingénié à former à la surface de son âme, palpite encore le souffle plus « nouménal » de l'appel à l'Amour. Au fond de cet enfer terrestre, sous cet amas de haine délibérément voulue, et savamment organisée, l'étincelle première de la Charité n'est pas encore éteinte ; elle se réveille par instants ; elle aurait pu peut-être donner toute sa flamme, si le vieillard avait connu plus tôt la grande révélation de l'apôtre S. Jean que Dieu est Amour, et qu'à son image, nous devons aimer, et qu'en cette double relation de charité, de Dieu à nous, et de nous au prochain, réside l'explication dernière de la vie humaine. « In hoc est caritas quoniam Ipse *prior* dilexit nos ; et nos debemus alterutrum obligere », 1 Jean, 410.

Qu'on se rappelle les soubresauts de cette longue agonie morale, et quelques-uns des cris déchirants jetés par le moribond au paroxysme de la haine enfantée par l'amour incompris !

Agonie de l'adolescence : « J'appartenais à cette race d'êtres dont on dit qu'ils n'ont pas eu de jeunesse : un adolescent morne,

sans fraîcheur. Je me hâtais de déplaire exprès par crainte de déplaire naturellement. »

Nature farouche, jalouse de son autonomie, qui ne semble créée que pour haïr et détruire, si elle ne rencontre pas l'amour entier, unique, auquel elle aspire, et toujours sur ses gardes de peur d'être joué ou de se laisser prendre à vil prix. Un moment d'abandon : la première rencontre avec Isabelle. « Tout d'un coup, j'avais la sensation de ne plus déplaire. Etre capable d'intéresser, d'émouvoir... » Hélas ! « cette première source rencontrée est aussi la dernière ». Dès lors qu'il sait qu'il n'a pas été le *premier* ni le *seul* aimé, il « redevient lui-même : l'homme qu'on n'avait pas aimé, celui pour qui personne au monde n'avait souffert ».

Et la blessure ouverte ne sera jamais fermée. C'est l'ère du « grand silence » et de la haine qui commence. « Vous ne pouvez imaginer ce supplice : ne rien avoir eu de la vie, et ne rien attendre de la mort »: N'être rien pour personne... « on ne peut tout seul garder la foi en soi-même. Il faut que nous ayons un témoin de notre force ».

Alceste, désespéré des atermoiements de Célimène, projette de « fuir dans un désert l'approche des humains ». Notre héros trouve sa solitude en lui-même ; le « vieux crocodile » se barricade, et se donne en pâture la haine et la vengeance, faute d'avoir dévoré l'amour rassasiant. La chambre du cardiaque devient le laboratoire d'une alchimie pernicieuse qui détruira tout rêve de bonheur. « Ma méchanceté est ma raison d'être. » Et en vérité, l'honorable, la raisonnable Isabelle n'en méritait pas tant ; mais la belle affaire qu'un cœur « raisonnable », et traditionnel pour cette « nature de steppes », cette volonté âpre et jalouse, qui ne veut rien si elle n'a tout à soi ! Et quant à ce petit monde de bourgeois corrects et plats, ou sots et hypocrites qui forment ce qu'on est convenu d'appeler le « cercle de famille », il est possible qu'il faille reprocher à M. Mauriac d'en avoir à plaisir exagéré les vilenies ; mais comment s'étonner des réactions que tant d'égoïsme à peine voilé peut produire sur ce cœur ulcéré, qui attend en vain un geste, un mot d'affection vraie et désintéressée de la part des siens, et qui sent — à tort ou à raison — qu'il n'est pour eux qu'un « appareil distributeur de billets de mille francs ».

Beaucoup d'autres, après tout, s'en accommoderaient. Lui, non. Il en souffre jusqu'au martyre. Il a l'impression que toute cette parenté l'enserre comme un « nœud de vipères » ; le moyen de s'en défendre, sinon de prévenir et de surpasser en malice cux qui auraient dû le prévenir de leur tendresse ou de leur amitié ? Serre donc toi-même autour de ton propre cœur un autre « nœud de vipères » ; ne pouvant être heureux, tu te procureras du moins la joie sauvage d'empoisonner le bonheur des autres ; et surtout, faisant souffrir, tu paraîtras insensible à la piqûre des dards dirigés contre toi ; tu te mettras hors de leur atteinte, et tu sauveras ce que tu aimes le plus au monde : ton autonomie.

Et après ? La haine et la vengeance parviendront-elles à tuer, ou du moins à anesthésier l'ambition secrète de ce cœur meurtri ?

« La méchanceté est ma raison d'être... » Est-ce bien sûr ? Durant le temps où il se force à se définir de la sorte, quelle tendresse pour la petite Marie ! quelle affection délicate pour son cher Luc ! avec quelle complaisance, sous le rire quelque peu satanique, il accueille le jugement divinateur de l'abbé Ardouin qui, par-delà le « nœud de vipères », a touché le fond vrai de l'être : « Vous êtes très bon ! »

Très bon ? Mais oui, tout prêt à se donner à qui ferait vers lui une première démarche d'amour, et se donnerait totalement à son cœur grand ouvert. Mais existe-t-il sur terre cet amour adéquat à notre volonté d'aimer et d'être aimé ? et, par ailleurs, de quel droit exiger que les autres, qui sont dans notre cas, fassent à notre profit le premier mouvement qu'ils attendent aussi de nous ? C'est là l'erreur et l'illusion qui auront empoisonné la vie de ce vieillard trop lucide, et trop occupé à analyser et à déjouer les secrets mobiles du prochain.

Attendre au lieu de prévenir, exiger avant de donner, prétendre qu'on a toujours trop fait pour les autres, et qu'ils n'ont rien fait pour nous, voilà l'erreur de l'orgueil et de l'égoïsme qui engendre la plainte amère. Et comme ces volontés accapareuses sont en même temps éprises d'un amour total, absolu, leur illusion est de croire qu'elles pourront se reposer dans un être fait à leur mesure, qui, à chaque instant, leur donnera la réponse personnelle à leur appel inquiet.

Mais alors ? Souffrir sans cesse, et faire souffrir par dépit sera donc l'unique ressource de ces âpres natures nées trop exigeantes ?

Le pessimisme sera-t-il la seule conclusion logique où devrait se réfugier quiconque a soif d'Absolu ?

Le héros du *Nœud de vipères* l'a pensé, et cette voie négative ne l'a pas sorti de l'impasse. Où donc est le salut, quand on s'est ainsi enfermé dans le réduit jalousement gardé de son autonomie ?

Ce salut, notre vieillard le trouvera dans son autonomie elle-même. Un travail latent s'opère en lui, tandis qu'il trafique au dehors ses machinations perverses. Des profondeurs de son être sourd un mystérieux appel à la charité ; comme si un Etre supérieur à lui parlait en lui, sans être lui. « Mais ce soir, me voici devenu étranger à ce qui était, au sens profond, mon bien. Enfin je suis détaché. Je ne sais quoi, je ne sais qui m'a détaché, Isa, des amarres sont rompues ; je dérive. Quelle force m'entraîne ? Une force aveugle ? Un amour ? Peut-être un amour... »

Qu'on nous permette cette longue citation : « Ecoute, Isa. Tu découvriras après ma mort, dans mes papiers, mes dernières volontés. Elles datent des mois qui ont suivi la mort de Marie, lorsque j'étais malade et que tu t'inquiétais à cause des enfants. Tu y trouveras une profession de foi conçue à peu près en ces termes : « Si j'accepte, au moment de mourir, le ministère d'un prêtre, je proteste d'avance, en pleine lucidité, contre l'abus qu'on aura fait de mon affaiblissement intellectuel et physique pour obtenir de moi ce que ma raison réprouve.

« Eh bien ! je te dois cet aveu : c'est au contraire quand je me regarde, comme je fais depuis deux mois, avec une attention plus forte que mon dégoût, c'est lorsque je me sens le plus lucide, que *la tentation chrétienne me tourmente. Je ne puis plus nier qu'une route existe en moi qui pourrait mener à ton Dieu.* Si j'atteignais à me plaire à moi-même, je combattrais mieux cette exigence. Si je pouvais me mépriser sans arrière pensée, la cause à jamais serait entendue. Mais la dureté de l'homme que je suis, le dénûment affreux de son cœur, ce don qu'il détient d'inspirer la haine et de créer autour de soi le désert, rien de tout cela ne prévaut contre l'espérance... Vas-tu me croire, Isa ? Ce n'est peut-être pas pour vous, les justes, que ton Dieu est venu, s'il est venu, mais pour nous... »

« ...J'ai paru haïr d'une inexpiable haine tout ce que tu professais, et je n'en continue pas moins de haïr ceux qui se réclament du nom chrétien ; mais n'est-ce pas que beaucoup rape-

tissent une espérance, qu'ils défigurent un visage, ce Visage, cette Force ? »

Et encore cette page si lumineuse, quand le vieillard tente ses premiers efforts pour répandre un peu d'affection sur les siens qu'il a abhorrés. « Même les meilleurs n'apprennent pas seuls à aimer : pour passer outre aux ridicules, aux vices et surtout à la bêtise des êtres, il faut détenir un secret d'amour que le monde ne connaît plus. Tant que ce secret ne sera pas retrouvé, vous changerez en vain les conditions humaines : je croyais que c'était l'égoïsme qui me rendait étranger à tout ce qui touche l'économique et le social ; et il est vrai que j'ai été un monstre de solitude et d'indifférence ; mais il y avait aussi en moi un sentiment, une obscure certitude que cela ne sert à rien de révolutionner la face du monde ; il faut atteindre le monde au cœur. Je cherche celui-là seul qui accomplirait cette victoire ; et il faudrait que lui-même fût le Cœur des cœurs, le centre brûlant de tout amour. Désir, qui peut-être était déjà prière. Il s'en est fallu de peu, ce soir-là, que je ne me misse à genoux, accoudé à un fauteuil, comme faisait Isa dans les étés d'autrefois, avec les trois enfants pressés contre sa robe. Je revenais de la terrasse vers cette fenêtre illuminée ; j'étouffais mes pas et, invisible dans le jardin noir, je regardais ce groupe suppliant : « *Prosternée devant Vous ô mon Dieu*, récitait Isa, *je Vous rends grâce de ce que Vous m'avez donné un cœur capable de Vous connaître et de Vous aimer...* »

Ce qui a manqué à cet homme, c'est de connaître Celui qui est Amour ; c'est de se savoir uni essentiellement à l'Etre par une relation de Charité ; c'est d'avoir entendu parler de Celui qui est l'expression vivante de la Bonté infinie et prévenante que le Père a pour nous ; c'est d'avoir médité le mystère de Jésus. « J'ai pensé à toi dans mon agonie : j'ai versé telle goutte de sang pour toi. » Non ; depuis le Christ personne n'a le droit de se replier sur lui-même comme s'il n'avait pas assez été aimé, comme s'il n'avait pas coûté assez de souffrances.

Mais quoi ! Ce vieillard n'a-t-il pas connu autour de lui le christianisme ? Si ; mais dans des manifestations trop superficielles et extrinsèques, et non dans sa doctrine profonde, vitale. Et cette religion purement formaliste, ni comprise, ni vécue du dedans, nous avons vu à quel point il l'a haïe. Et sans doute

faut-il encore reprocher à M. Mauriac d'avoir ici encore exagéré ; d'avoir une fois de plus opposé les catholiques « bien pensants » à la religion qu'ils professent ; du moins a-t-il mis en relief cette évidence douloureuse et consolante que nombre d'âmes attendent, aux portes de l'Eglise, la révélation de Vie et d'Amour, réponse au vrai et profond désir de notre être, que des enfants du Christ semblent souvent ignorer. En dépit du paradoxe sa petite-fille avait peut-être raison d'écrire : « Grand-père est le seul homme religieux que j'aie jamais rencontré. » Ecoutons-le lui-même, dans sa dernière confession :

« Elle (sa fille Geneviève) était pratiquante... Elle remplissait tous ses devoirs. Elle aurait dit de la même voix qu'elle payait ses contributions... Ce que j'avais tant exécré, toute ma vie, c'était cela, ce n'était que cela : cette caricature grossière, cette charge médiocre de la vie chrétienne, j'avais feint d'y voir une représentation authentique pour avoir le droit de la haïr. Il faut oser regarder en face de soi ce que l'on hait. Mais moi, me disais-je, mais moi... Ne savais-je déjà que je me trompais moi-même, ce soir de la fin du dernier siècle, sur la terrasse de Calèse, lorsque l'abbé Ardouin m'avait dit : « Vous êtes très bon... » ? Plus tard, je me suis bouché les oreilles pour ne pas entendre les paroles de Marie agonisante. A ce chevet, pourtant, le secret de la mort et de la vie m'a été livré... Une petite fille mourait pour moi... J'ai voulu l'oublier. Inlassablement, j'ai cherché à prendre cette clef qu'une main mystérieuse m'a toujours rendue, à chaque tournant de ma vie (le regard de Luc après la messe, dans ces matinées de dimanche, à l'heure de la première cigale... Et ce printemps encore, la nuit de la grêle...). »

Et enfin, le dernier mot inachevé de ce journal : « Ce qui m'étouffe, ce soir, en même temps que j'écris ces lignes, ce qui fait mal à mon cœur comme s'il allait se rompre, cet amour dont je connais enfin le nom ador... »

Nous reprochera-t-on d'avoir exagéré en déclarant au début de cet article que le mérite original de ce roman était d'impliquer une véritable métaphysique ? Métaphysique de charité présentée principalement sous son aspect négatif : le péché, l'enfer de l'homme qui s'est privé d'aimer parce qu'il ne connaît pas Celui qui est Amour. Et cependant, ce Dieu inconnu n'est pas complètement absent de son âme ; Il se fait entendre en temps opportun

pour orienter de nouveau cette pauvre vie d'égoïsme et de haine vers sa vraie fin : la Charité.

« ... Dieu, considérez que nous ne nous entendons pas nous-mêmes et que nous ne savons pas ce que nous voulons, et que nous nous éloignons infiniment de ce que nous désirons. »

S'il y a lieu parfois de protester contre l'abus que font certains romanciers des textes tirés de l'Ecriture sainte ou des maîtres de la vie spirituelle, il faut reconnaître que celui-ci, de la grande sainte Thérèse, ne pouvait être mieux choisi en exergue à ce singulier journal. Et même s'il est vrai que « les extrêmes se touchent » comment ne pas établir un rapprochement entre ce « damné de la terre », et cette privilégiée de la mystique ? Au sommet de la « fine pointe de l'âme », comme au fond de cette géhenne d'une autonomie jalouse et égoïste, n'est-ce pas le même amour divin qui se retrouve, comme explication dernière de la Béatitude et du dam, de la Vie et de la Mort ? Une sainte Catherine de Sienne peut parler du « Ciel et l'âme où Dieu habite par sentiment d'amour ». C'est le pôle positif de la présence ineffable. M. Mauriac nous a fait toucher, à l'extrême opposé, le pôle négatif d'une âme qui semble s'être pour toujours fermée à l'amour ; mais jusque dans cette réclusion volontaire, l'Amour prévenant de qui tout être procède fait encore sentir sa mystérieuse action : « Si ascendero in coelum tu illic es ; si descendero in infernum, ades ».

Le salut, c'est de croire à cette libéralité généreuse de Dieu à notre égard : « Et nos credidimus caritati » ; d'y répondre par un consentement total et personnel ; et encore mieux, en poussant l'amour de Dieu jusqu'à l'imitation, et en prenant, à notre tour, vis-à-vis de nos frères, l'initiative de la charité. Nous touchons ici au cœur de la synthèse catholique. Et comment ne pas admirer, ne pas remercier M. Mauriac d'avoir mis les ressources les plus riches de son art au service d'une pensée si chrétienne ?

L. Enne.

FAITS NOUVEAUX ET IDÉES NOUVELLES

EN SCIENCES NATURELLES

L'Ologénèse

L'Ologénèse est une théorie nouvelle du Transformisme, très séduisante, et dont l'auteur est le professeur italien Daniel Rosa.

On sait que si le Transformisme est communément admis, à l'heure actuelle, par la plupart des biologistes, comme l'hypothèse la plus vraisemblable concernant la formation des espèces vivantes, aucune explication satisfaisante de son mécanisme n'a cependant encore été trouvée. Jusqu'ici, il en a été donné trois. Lamarck voyait le principe du Transformisme dans l'action des facteurs externes sur les organismes, et le mécanisme dans les effets de l'usage et du non-usage sur les organes. Darwin croyait lui aussi trouver en dehors des êtres vivants l'origine de leurs changements spécifiques par le moyen de la lutte pour la vie agissant dans le sens de la conservation des plus aptes : c'est le système dit de la sélection naturelle. Lamarck et Darwin admettaient la transmission des caractères acquis, des acquéreurs à leurs descendants. Lorsqu'après la fameuse distinction posée par Weissman, il fut établi que tout organisme est composé de deux parties distinctes, le *germen* et le *soma*, et que, si des modifications du germen retentissent dans le soma, celles du soma n'impressionnent pas le germen, le Lamarckisme et le Darwinisme perdirent un rouage essentiel de la machinerie évolutive qu'ils imaginaient. Survint alors le Mutationnisme, au commencement de ce siècle. Cette fois les facteurs du Transformisme furent reportés dans l'intérieur de l'individu, jusqu'à son germen, mais admis comme agissant, au petit bonheur, sans pré-

monition et sans but, et déterminant des mutations rarement d'ailleurs capables de survie. A défaut de mieux, le Mutationnisme est actuellement considéré comme pouvant, vaille que vaille, expliquer la formation des espèces.

M. le professeur Daniel Rosa vient d'opérer un retournement de 180 degrés des vues acceptées jusqu'à lui.

Il croit à l'évolution des espèces par le jeu de facteurs exclusivement internes sans nier pourtant l'adaptabilité des espèces apparues. Il croit qu'au début du globe terrestre, plus exactement au moment où les conditions de température rendirent la vie possible sur la terre, apparurent des êtres très simples, unicellulaires. Il ne se pose pas la question des origines de ces êtres : nés d'une volonté créatrice ou d'une rencontre favorable d'atomes se groupant en molécules qui puissent servir de support à la vie. Libre à chacun, note-t-il, de supposer ou de rejeter suivant ses opérations philosophiques, un finalisme intentionnel de la création. Cette matière vivante c'est le protoplasme. Encore que tout protoplasme réponde à une formule identique *grosso modo ;* cependant tout porte à croire que chaque espèce a son protoplasme de formule personnelle, son idioplasme. Selon M. Rosa, cet idioplasme possède en soi une potentialité de changements qui, en s'actuant successivement, dérouleront les destinées évolutives de l'être. Tout se passe en somme dans l'évolution des espèces vivantes comme dans l'évolution d'un individu.

Or la cellule-œuf d'un individu procède par des divisions dichotomiques successives : elle se divise en deux, s'y épuisant entièrement, ces deux, chacune en deux, s'y épuisant entièrement et ainsi de suite. Sont-ce des causes externes qui déterminent ces dédoublements ? Non, c'est le fait que chaque cellule a atteint un certain état de plénitude. Pourtant de la cellule-œuf sortent des cellules fort différentes : épithéliales, conjonctives, nerveuses, musculaires, etc... Transposons dans le domaine des espèces : l'espèce vivante primitive sort par dichotomisation deux espèces nouvelles qui elles-mêmes, après un temps plus ou moins long, se dédoubleront en chacune deux autres espèces, et ainsi de suite, les espèces-filles étant prédéterminées dans l'espèce-souche « comme une plante dans sa graine ». Pour peupler l'univers terrestre, le nombre de ces doublements successifs n'est d'ailleurs pas considérable : cinquante y suffisent puisqu'ils donne-

raient plus d'un quatrillon d'espèces, soit mille millions de fois le nombre des espèces actuellement existantes, ce qui laisse une très large marge à la sélection. Ce fait expliquerait l'irréversibilité de l'Evolution, dûment constatée et sans lui absolument inexplicable.

Naturellement, au fur et à mesure que les espèces-filles s'éloignent de l'espèce-souche, leur perspective phylogénétique s'amincit, autrement dit diminue sa potentialité à produire, comme au fur et à mesure que les branches d'un arbre s'éloignent de la tige en se dédoublant, elles apparaissent plus minces. Par conséquent, il doit arriver un moment où la limite de resserrement est atteinte, ce qui signifie que l'incapacité d'une nouvelle dichotomisation étant réalisée, l'espèce est définitivement fixée.

Ces vues nous permettent de comprendre pourquoi lorsque l'arbre généalogique des êtres vivants est inscrit sur une feuille de papier, nous voyons bien qu'il comporte une tige et des rameaux, mais jamais nous ne pouvons trouver les rameaux soudés à la tige ou unis entre eux. Ces hiatus s'expliquent par la disparition de l'espèce qui se dédouble, laquelle s'épuise entièrement à cette opération. Et ceci nous fait comprendre également pourquoi dès les terrains anciens nous trouvons déjà des espèces remarquablement organisées, des Trilobites au Primaire par exemple, ou des Poissons qui appartiennent à l'embranchement des Vertébrés, le plus élevé de la série animale. C'est donc que le Transformisme avait, dès ces époques lointaines, déjà largement opéré.

C'est une idée chère à M. Rosa en effet que, au début du monde vivant, l'Evolution fonctionnait en vitesse accélérée qui s'est ensuite ralentie. Comme dans la formation encore d'un organisme humain où au début de la vie, la croissance est très rapide par suite de la rapidité des dichotomisations cellulaires, et diminue ensuite progressivement pour aboutir à une fixité précoce quoique le sujet puisse encore vivre longuement.

D'autre part, ce serait une erreur de penser que les dédoublements d'espèces sont identiques. M. Rosa croit que de ces deux branches produites, l'une a un développement précoce et l'autre un développement tardif. La tardive prend son temps pour évoluer, évolue donc plus à fond, produisant des formes plus riches en nombre et plus perfectionnées dans leur constitution que la

lignée précoce. Celle-ci conservera des caractères plus archaïques et atteindra son apogée avant la tardive, et se fixera ou s'éteindra avant elle. Par exemple, dans la dichotomie Gymnospermes-Angiospermes, la lignée archaïque, précoce, est celle des Gymnospermes. Chez les Angiospermes, la lignée des Monocotylédones est précoce et archaïque par rapport à celle des Dycotylédones. Il est d'ailleurs remarquable que toute branche ait sa symétrie dans toute la classification animale et végétale, et que des deux l'une est toujours visiblement plus rudimentaire que l'autre.

En ce qui concerne l'extinction des groupes vivants, l'Ologénèse professe que la branche précoce doit s'éteindre plus tôt que la tardive. Mais l'extinction est un phénomène dans lequel interviennent d'une façon variée les contingences multiples de la lutte pour la vie. Il y a des groupes qui s'éteignent pour cette raison avant d'avoir épuisé toute leur capacité évolutive ; il y en a d'autres au contraire qui sont fixés depuis longtemps et ne disparaissent pas. Qu'est-ce que cela prouve ? Que la fixité a des causes qui résident dans l'organisme même, sans que les conditions extérieures l'influencent. Les deux phénomènes, extinction et fixité, sont donc indépendants l'un de l'autre. Ainsi de deux hommes de soixante ans, « fixés » tous les deux, dans ce sens que leur organisme a épuisé ses facultés d'accroissement depuis longtemps déjà, et qui n'ont aucune raison intrinsèque de disparaître l'un avant l'autre, l'un mourra à soixante et un an et l'autre à quatre-vingt-cinq, le premier supprimé par des circonstances fâcheuses auxquelles le second a échappé plus longtemps.

On le voit, cette nouvelle théorie ne manque ni d'originalité ni de vraisemblance. Le court résumé que nous en donnons ici et duquel nous avons été obligé, faute de place, de passer sous silence les faits probants, s'il en indique l'intérêt, marque plus son originalité que sa vraisemblance. Nous avons cru pourtant qu'il était bon de la faire connaître dans cette Revue[1].

M. Manquat.

1. Voici l'indication bibliographique correspondant à cet article.
Daniel Rosa, *L'Ologénèse. Nouvelle théorie de l'Evolution et de la distribution géographique des êtres vivants*. Paris, Alcan, 108, boulevard Saint-Germain, 6e. 1931.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

LA VIERGE MARIE CHEZ LES PROTESTANTS D'ALLEMAGNE

Le voyageur qui d'aventure pénètre dans l'ancienne église des cisterciens de Loccum, au nord de Hanovre, aujourd'hui temple du séminaire académique évangélique de l'Eglise du Hanovre, n'est pas médiocrement surpris d'apercevoir, sur un des piliers du chœur, à droite de l'autel, une antique statue de la Vierge Marie. Longtemps honorée par les fils de S. Bernard et par de nombreux pèlerins, retrouvée il y a quelques années, dans un des greniers de l'abbaye, cette Vierge du XIV[e] siècle a repris là récemment sa place et, dit-on, les jeunes étudiants qui se préparent ici au ministère pastoral évangélique se répètent l'un à l'autre que ceux qui lui recommandent leurs examens réussissent...

Aux fêtes de Noël 1929, quelques jours après la Conférence catholique franco-allemande de Berlin, nous assistions dans une paroisse évangélique de Westphalie à une restauration analogue, Solennellement, le clergé protestant rétablissait, au sommet du portail de la vieille église Notre-Dame, une ancienne statue de la Mère de Dieu que les iconoclastes en avaient arrachée il y a plusieurs siècles. Le lendemain, devant une nombreuse communauté en émoi, le pasteur prêchait sur *Marie, Mère de Notre-Seigneur le Christ.* « L'acte de réparation dont vous avez été hier les témoins, déclarait-il, n'est pas un geste purement esthétique ; il veut combler une lacune dans notre culte. Nous devons réapprendre à redire avec l'ange : « Vous êtes bénie entre toutes les femmes. Je vous salue, Marie. »

A ne considérer ces faits qu'en eux-mêmes, on ne serait pas en droit d'y attacher grande importance. De tout temps il y eut en Allemagne, parmi les protestants, des âmes assez riches de sentiment religieux ou artistique pour comprendre le culte rendu par les catholiques à la Vierge Marie. Parcourez la Saxe prussienne, cette patrie authentique de Luther où tout explique le réformateur, où tout rappelle son souvenir au point qu'on l'en croirait à peine disparu de cinquante ans, vous rencontrerez dans de nombreuses églises luthériennes, même à Wittenberg, Halle, Erfurt, Eisleben, de ces magnifiques triptyques de bois sculptés et peints où le xve siècle glorifiait si somptueusement la Vierge Mère. Les protestants, s'ils connaissaient un peu moins mal l'histoire de leur propre église, ne nous reprocheraient pas avec tant d'amertume la piété filiale dont nous entourons la Mère de Dieu : les réformateurs ont pu vouloir rompre avec le culte marial, il n'en reste pas moins vrai que, jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, même en Brandebourg, l'église luthérienne continua de célébrer les fêtes de la Nativité de la Sainte Vierge, de l'Annonciation, la Purification, la Visitation, l'Assomption. On chantait toujours les louanges de la Vierge Marie ; de nouveaux morceaux en langue populaire s'introduisaient dans les livres paroissiaux de prières et de cantiques. En fait, c'est bien plus au rationalisme qu'au luthéranisme que l'église évangélique doit d'avoir éliminé ce culte.

En 1910, à Salzburg, le 5e Congrès marial international émettait le vœu qu'on recherchât, rassemblât, diffusât largement tous les témoignages favorables au culte marial émanant de protestants. En même temps qu'un appel à la restauration de ce culte dans l'église évangélique, ce serait la meilleure réponse aux attaques répétées des pasteurs et des instituteurs luthériens. Presque aussitôt, un rédemptoriste, le Père Baudenbacher, publia son *Marienblumen auf fremder Erde*, « Fleurs mariales en terre étrangère », que suivit trois ans plus tard un *Marienpreis nichtkatholischer Dichter*, « Marie louée par des écrivains non catholiques ».[1] Dans le premier, que le cardinal Faulhaber a qualifié

1. Baudenbacher, K. J., SS. RR., *Marienblumen auf fremder Erde*, 2e éd. Verlag Karl Ohlinger. Mergentheim i. Wurttemberg. 1910.
Baudenbacher, *Marienpreis nichtkatholischer Dichter*. Verlag Manz. Regensburg. In-8° carré, 152 pp., 1914.

d' « Acte apologétique », il avait groupé plus de cent témoignages de protestants en faveur du culte rendu à Marie par les catholiques ; dans le second, il présentait un recueil de poèmes et de chants, sur la Vierge Mère de Dieu, œuvres d'écrivains protestants. On rencontre là les noms les plus divers et les plus célèbres de la poésie allemande : d'une foule d'autres moins connus émergent ceux de Klospstock, Gœthe, Schiller, Jean Gootfried von Herder, August Wilhelm Schlégel, Moritz Arndt, Uhland, Henri Heine, le prince Emile von Schonaich-Carolath, des pasteurs et des surintendants (doyens). De cette apologie protestante de la dévotion catholique à la Mère de Dieu, il ressort à l'évidence que, depuis le XVIe siècle jusqu'à nos jours, jamais il n'a manqué de voix protestantes pour louer et chanter la Vierge Marie, jamais peut-être l'église luthérienne n'a été privée de pasteurs assez courageux pour protester contre l'oubli systématique de celle que le pasteur Ditlein salue du titre de « *Laudatissima Virgo dignissima amplissimis honoribus* ». Pourtant, il faut bien en convenir, jamais ces voix n'ont réussi à créer un mouvement. De ces écrivains ou pasteurs, la vénération envers la Vierge Mère n'a été qu'un sentiment personnel ; elle ne s'est pas traduite en actes extérieurs, elle n'a pas rayonné. C'est donc d'un tout autre caractère que semble doué le mouvement marial actuel dans certains milieux évangéliques ; c'est par là surtout qu'il apparaît intéressant.

Le 19 novembre 1919, le romancier protestant Max Jungnickel écrivait dans le journal de Berlin *die Post*. « Les désertions commencent à dépeupler l'église évangélique. Qu'on ne dise pas : « Les mauvais fruits tombent ; ceux-là seuls nous quittent qui n'appartenaient déjà plus à l'église qu'officiellement ou par crainte du *qu'en dira-t-on*. Non. Beaucoup s'en vont, que Luther aurait conservés à tout prix. Ils ne trouvent plus dans l'église évangélique l'atmosphère dont leur âme a besoin. Il fait trop froid dans l'église évangélique. Nous devons nous efforcer de réchauffer notre église. Comment ? En y ramenant une Mère : Marie. Alors, sans aucun doute, on s'y trouvera mieux. Revenons à ces petits cantiques à Marie, si doux qu'on les croirait écrits la nuit avec les rayons de lune, si frais qu'ils semblent avoir été déposés le matin dans la campagne par la rosée. Ce jour-là, nous parerons aussi

notre église de fleurs des champs et de rameaux cueillis dans la forêt. Nous ferons fête, comme pour la visite d'une mère, car c'est une Mère qui aura reparu dans notre église. Et nous la prierons, et nous la chanterons. Nous voulons ouvrir plus larges les pages de notre catéchisme, y récrire les leçons de sa céleste pureté. Oui, une mère, Marie, nous manque. Venez, allons la rechercher ; ramenons-là. Qu'elle embaume de nouveau notre église comme la rose qui fleurit sur les pierres froides de nos murailles. Mère, pleine de grâces, je te salue. »

A cette invitation si émouvante, personne, ou peu s'en faut, ne répondit dans l'église évangélique. Comme l'écrira dix ans plus tard Friedrich Heiler, « comment restaurer le culte de Marie dans le service religieux évangélique autrement qu'en empruntant au catholicisme populaire ses formes si décriées : le rosaire, les litanies de Lorette, les actes de piété mariale ? » Cependant, l'appel douloureux de Max Jungnickel exprimait un état d'âme trop répandu dans les milieux évangéliques : un jour ou l'autre, ces mêmes sentiments devaient faire de nouveau explosion.

Ceux qui observent l'évolution religieuse et morale — si navrante — de l'Allemagne, connaissent le mouvement qui, sans rompre avec l'église évangélique, se développe en certains de ces milieux sous le nom de *Hochkirche* Haute Eglise. Le Père Pierre Charles en a dit l'histoire dans un livre, la *Robe sans couture*, publié à Bruges en 1923. Depuis lors, ce mouvement n'a pas cessé de s'affirmer. Il a ses revues, dont la principale est *die Hochkirche*[1], tient ses congrès annuels, possède son évêque et, dans la multitude des sectes ou communautés qui se disputent les âmes protestantes, n'occupe certainement pas une place négligeable. On y a repris la messe, les exercices spirituels, le chemin de croix, la confession, le bréviaire, les ornements liturgiques et, naturellement, le culte de la Vierge Marie.

Dès 1921, dans la revue *Die Hochkirche*, le pasteur Dr Rump, de Berlin, écrivait : « Par égard pour les femmes, je voudrais qu'on attachât à la personne de Marie l'importance qu'elle mérite ; j'irai même jusqu'à souhaiter qu'on lui fasse une place dans notre église » ; — le pasteur Herzog, de Hahnfuhn : « J'ai fait

1. *Die Hochkirche*. Revue mensuelle publiée sous la direction du prof. Dr. Friedrich Heiler. Munich. Verlag Ernst Reinhardt. 1932. 14e année.

cette expérience que l'ouvrage du Dr protestant Förster sur « la Sainte Vierge » exerce dans nos milieux cultivés une profonde influence. Pendant la guerre, la prédication des aumôniers catholiques romains sur Marie, type et modèle de la maternité, faisait grande impression sur les auditeurs évangéliques » ; — et le pasteur König, de Werningerode dans le Harz soulignait « qu'on trouve encore, en 1570, dans les œuvres d'un chanoine évangélique de Havelberg, les hymnes à Marie : *Ave Maria*, *Salve Regina*, et qu'au XVIIIe siècle, on faisait encore usage dans l'église évangélique d'un vieux « *Cantionale* » de Nurenberg où se rencontrent les mêmes hymnes ; donc que le culte de Marie pourrait bien ne pas être aussi en contradiction avec l'esprit évangélique qu'on l'entend souvent répéter. L'année suivante, 1922, en février, le pasteur Fendt entre en lice dans la même revue pour réclamer « la restauration du culte de Marie dans l'église évangélique » ; il rappelle que dans la *Christliche Welt* de 1905, le pasteur Schubert reprochait déjà à la chrétienté évangélique toute entière cette abrogation radicale du culte de Marie », comme si c'était honorer Dieu que de négliger les saints ses instruments ! »

Le mouvement ainsi lancé, ne se ralentit plus. On s'attache surtout à démontrer que le culte marial n'est nullement en contradiction avec l'esprit de l'église évangélique, qu'il est resté en usage dans les milieux luthériens longtemps après la réformation, que, vu le rôle et la dignité de Marie dans l'œuvre de Dieu, sa restauration s'impose. Les termes de *Marienlied*, *Marienandacht*, *Marientage*, cantiques, dévotions, fêtes mariales, deviennent de plus en plus familiers aux lecteurs de la *Hochkirche*. En septembre et octobre 1925, dans une autre revue, l'*Una Sancta* de Stuttgart, organe du « Mouvement Oecuménique », le pasteur Glinz consacre à son tour quelques pages aux fêtes de Marie : *Marientage*. Dans l'histoire de la dévotion à la Vierge Marie, Glinz discerne deux étapes principales : la définition de la Maternité divine par le concile d'Ephèse, la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception par Pie IX en 1854. « Il est fort peu scientifique, remarque-t-il, de prétendre trouver dans les théologiens du moyen âge les premières traces de la dévotion à la Vierge Marie. Elle est en effet abondamment justifiée par les Pères les plus éminents de l'âge classique : Augustin, Ambroise, Athanase, les grands Cappadociens, Justin le martyr, Ignace le disciple des

Apôtres. Dans l'évangile de Luc lui-même, l'Ave Maria de l'Ange et les salutations échangées à la Visitation en fournissent les bases.... Le culte de Marie s'appuie sur trois faits : la Maternité divine, la Virginité intégrale, l'Immaculée Conception... Depuis les origines de l'Eglise Œcuménique, dogme, liturgie, poésie, peinture, sculpture y ont puisé leurs inspirations... Eternellement, ces vérités de Foi resteront pour toutes les âmes des motifs pressants de vénérer Marie ».

Ayant ainsi rappelé les fondements de la piété mariale, précisé et justifié son caractère chez les catholiques, le pasteur Glinz souligne que ce culte n'est pas du tout spécifiquement romain : l'Eglise grecque va même plus loin dans sa vénération pour la mère de Dieu. « Du protestantisme dans son ensemble, conclue-t-il, on peut à peine espérer qu'il réagira contre son passé au point de revenir à Marie..., mais quand des représentants aussi éminents de l'Eglise évangélique que le regretté Frédéric Naumann reviennent à ce culte, parce qu'il n'y a rien de plus beau et que la vérité seule doit faire l'objet de la croyance religieuse, on est en droit de se demander si la Vérité mariale ne fait point partie du dépôt des Vérités confiées à l'Eglise universelle ?... Le groupe des évangéliques qui vénèrent Marie va toujours grossissant. Sur ce point de la Foi œcuménique, comme sur les autres, il continuera de marcher dans les voies ouvertes par le pasteur Löhe... »

Deux mois plus tard, en décembre, Askan Schmitt publie dans la *Deutschkirche* (N° 24) un article sous ce simple titre *Maria :* J'ai parcouru, écrit-il, les divers livres de chants évangéliques, j'y ai relu attentivement les nombreux cantiques de Noël sur la naissance de Jésus. Alors qu'on y rencontre très fréquemment la mention de la Crèche, je n'y ai trouvé qu'une seule fois le nom de Marie, et c'est dans le lied de Luther : *Loué sois-tu, Jésus-Christ qui as voulu naître homme.* Ce silence étonnant sur la mère du Christ est peut-être inconscient : il trouve en tous cas son explication dans l'excessive susceptibilité de l'Evangélisme contre toute espèce de culte rendu à Marie ». La *Hochkirche*, en février 1926, reprend le thème. Dans un article sur les *fêtes mariales évangéliques*, auquel la rédaction donne la place d'honneur et un caractère quasi-officiel, puisqu'il n'est pas signé, l'auteur se demande « si cette susceptibilité évangélique n'a pas dé-

passé les bornes ? si on n'est pas allé trop loin dans *la réaction contre une légitime vénération de la Mère de Dieu ?* » Sans prétendre traiter au fond la question des rapports intimes entre le sentiment religieux, l'Eglise et la Mère du Sauveur, — il renvoie sur ce sujet aux articles cités du pasteur Glinz dans la revue *Una Sancta*, il relève avec satisfaction que, sous l'influence de la *Jugendbewegung*, des cantiques à Marie, anciens ou modernes, reparaissent dans les nouveaux recueils de chants à l'usage de la jeunesse, et, résolument aborde le problème de la tradition : « Dans les premiers siècles de l'église évangélique, affirme-t-il, la Vierge Marie occupait dans la liturgie le rang qui lui reste dû. Des « fêtes de « *la Bénie Vierge Marie, mère du Christ* ou de « *la Pure et Sainte Vierge* », toutes les églises luthériennes — à l'exception de celles de l'Allemagne du Sud — avaient retenu la Purification, l'Annonciation, la Visitation. Sans doute on avait écarté certains rites aujourd'hui encore en vigueur dans l'église romaine : les fêtes cependant subsistaient. S'il arrivait même que l'Annonciation tombât le Vendredi Saint, on la reportait au lundi qui suivait la semaine de Pâques et, dans la préface de l'Office, on chantait expressément : « Nous te remercions d'avoir reçu ta sainte humanité de la Vierge Marie à l'ombre de l'Esprit Saint, d'avoir voulu qu'elle donnât au monde la Lumière éternelle Notre Seigneur Jésus-Christ, sans rien perdre de la plus admirable virginité. » Si l'Assomption et la Nativité ont disparu plus vite, c'est parce qu'elles tombaient le plus souvent en semaine. L'auteur, qui cite au passage les chants populaires ou liturgiques en langue vulgaire alors en usage, renvoie pour le détail des Offices de ces jours fériés à deux ou trois auteurs de pastorale évangélique et voici les lignes par lesquelles il achève : « Nul doute que si nous parvenions à restaurer dans l'église évangélique, l'office religieux quotidien, le culte de Marie n'entre rapidement chez nous dans de nouvelles voies ».

Presque immédiatement l'écho répond. De Klösterlein Zelle in Aue (Erzbirge), le pasteur luthérien Meusel communique le programme de quatre *Andachten* — nous dirions en français : exercices... du mois de Marie ou du Rosaire — qu'il a fait célébrer dans l'église de la Paix. Un motif unique inspire chacun d'eux ; la note en est donnée par l'Instruction. Pendant l'Avent : la sainte joie maternelle de Marie ; à Noël : ses saintes préoccupations

maternelles ; à l'Epiphanie : la sainte humilité de la Mère de Jésus, au temps de la Passion : les saintes douleurs de la Mère du Sauveur. Quelle est dans l'ensemble l'ordonnance de l'exercice ? La revue en donne un exemple, « dont nos amis, dit-elle, prendront connaissance certainement avec joie ». Entrée d'orgues ; défilé silencieux des jeunes filles ; cantiques par l'Assemblée : « Sois mille fois saluée... » L'instruction terminée, et elle constitue la pièce capitale, commence un concert marial. Récitation de poésies, exécutions par la Chorale, variations de l'orgue sur airs connus, soli accompagnés ou non par des instruments à cordes, chants par l'Assemblée, le tout ayant Marie pour sujet ; prières communes ; bénédiction du pasteur.

D'autres pasteurs, fouillant les archives de leurs églises, s'attachent à relever toutes les traces de culte marial qu'ils peuvent y découvrir. Plusieurs signalent que, dans leur chronique paroissiale, il est encore fait mention, en 1649, 1756, 1760, non seulement de la Purification, de l'Annonciation, de la Visitation, mais « des Trois Maries », et « de toutes les fêtes de Marie ». A Rendel, près de Friedberg en Hesse, la chronique rapporte qu'en 1738 une amende de un Gulden fut infligée à un individu, « parce qu'il avait forcé sa femme à laver du linge le jour de l'Annonciation, *fête de l'Incarnation du Christ* ». (*Hochkirche*, 1928, p. 145.)

Le 25 mars 1927, un simple vendredi de semaine, le groupe Haute Eglise de Berlin fait un pas de plus : il célèbre solennellement la fête de l'Annonciation à la Vierge Marie : « Nous ne bâtissons pas sur de nouveaux fondements, écrit dans la revue le rédacteur du compte rendu. Nous restons fidèles aux anciennes traditions. De cela nous avons pleinement conscience. Mais combien connaissent ces vieilles traditions ? Qui sait par exemple qu'elles subsistent toujours ? Le nom d'Annonciation à la Vierge Marie étonne ? Prenez donc votre Livre de Chants officiel, celui de la province de Brandeburg, page 250. Lisez. Vous avez là la péricope évangélique du jour. Qu'avons-nous besoin de nous défendre ? Qui nous jettera la première pierre ? Ne sommes-nous pas autorisés — bien mieux, obligés — de célébrer par un office solennel, cette fête trop longtemps oubliée ? Voilà pourquoi le vendredi 25 mars notre infatigable curé, M. Galster, revêtu des ornements liturgiques traditionnels, accompagné de deux servants,

chantait la grand'messe. Prédication sur l'évangile du jour : ce qu'il rappelle, ce qu'il enseigne, ce qu'il demande. Encensement de l'autel à l'offertoire. Nombre considérable de communions. Belle assistance. »

Un an plus tard, en octobre 1928, le pasteur Rüger, de Dobra, revient à la charge. Dans un article sur *Marie, mère de Jésus-Christ*, il écrit : « Les fêtes de Marie doivent être restaurées ; nous en avons besoin. Plus que jamais elles sont une nécessité. Nous avons besoin de la fête de l'Annonciation, fête de la Virginité... Nous avons besoin de la Visitation, fête de la Maternité... Rouvrez à Marie les portes de nos églises... Nous voulons la chanter, nous voulons parler d'elle, nous voulons aimer et honorer en elle la douce, la chaste Vierge, la pieuse et l'humble Mère. »

Puisqu'il est maintenant prouvé que l'église évangélique n'avait pas, dès ses origines, rompu avec le culte public de Marie, puisque, dans cette dévotion réside une des principales forces éducatrices du catholicisme, pourquoi ne soumettrait-on pas à un examen plus approfondi les usages catholiques de dévotion envers la Vierge Marie ? Et voici que dans la revue *Die Hochkirche*, le pasteur Karl Stumpf, curé de Ladekopp, près Dantzig, se demande : « Qu'est-ce que le protestantisme peut prendre du Rosaire et des Litanies en usage dans l'église catholique ? » L'étude de psychologie religieuse par laquelle il répond à cette question ne remplit pas moins de quatorze pages de texte compact : c'est une justification convaincue des méthodes populaires de prières admises par l'église catholique. » Celui qui, de bonne foi — *non mala fide* (sic) — a, une ou plusieurs fois, assisté avec sérieux et piété aux exercices catholiques du Rosaire, peut seul en parler avec compétence. C'est un problème difficile que la synthèse de la piété personnelle et du culte public. On peut assurer que, pour tous ceux qui veulent sincèrement être chrétiens d'église et de cœur, ce problème trouve en grande partie sa solution — pourquoi ne pas écrire : sa magnifique solution ? — dans le Rosaire, les Vêpres et les Litanies. Dans ces pieux exercices de l'Eglise catholique, le fidèle se sent comme incorporé à un être supérieur dont la prière s'élève puissante, en même temps qu'il a conscience de rester parfaitement lui-même. Aussi voyez comme les églises de Rome sont remplies aux Vêpres, aux Heures du Rosaire, aux exercices de piété mariale. Ce qui est sottise ou su-

perstition ne parviendra jamais à fasciner et à retenir pendant des siècles avec tant de charme et de force... Non, ce ne sont pas là des phrases, ce sont des faits : le Rosaire et les Litanies sont le plus puissant secours qui s'offre à un cœur d'homme angoissé, désespéré... On pourrait former une mosaïque singulièrement variée, en énumérant simplement les motifs plus ou moins conscients qui poussent les fidèles vers l'église où, le soir, se récite le Rosaire et se chantent les Litanies... C'est une veuve qui vient s'affaisser, le cœur brisé, aux pieds du trône de Dieu. Elle rencontre dans sa voisine une mère dont le fils est mort à la fleur de l'âge. La récitation de l'*Ave Maria* les apaise toutes deux. En unissant leur douleur à celles de la Mère des Douleurs, leurs deux prières jointes montent vers Dieu, acte de fraternelle charité, comme un Requiem pour les âmes de leurs défunts... » Et comme pour s'associer à ces conclusions, la direction de la revue qui, sur le verso de la couverture a déjà recommandé la brochure de Caroline de Richthofen : *Die selige Jungfrau*, la Bienheureuse Vierge, fait précéder cette étude du pasteur Stumpf d'une note où elle attire l'attention sur « l'excellent petit livre de Litanies : 23 litanies différentes, 146 pages, composé par le recteur protestant Friedrich Meyer, de Neuendettelsauer ».

A cette heure d'ailleurs une voix se fait de plus en plus entendre dans la *Hochkirche* dont l'autorité grandit chaque jour. Il faut s'arrêter un instant sur cet homme, à la destinée singulière, dont nous avons déjà cité le nom : Friedrich Heiler. Catholique de baptême, étudiant en théologie, candidat au sacerdoce, Friedrich Heiler raconte lui-même dans la *Hochkirche* de décembre 1931 comment, en 1919, il passa au protestantisme, en Suède, par la simple participation à la Cène luthérienne sous les deux espèces. Aucune abjuration formelle du catholicisme, « l'évêque Söderblom, comme Luther et les Confesseurs d'Augsburg, jugeant indésirable toute démarche de ce genre ». Quelques mois plus tard, en 1920, Heiler est appelé à l'université de Marburg comme professeur de théologie protestante. En 1926, un pasteur français, aumônier des troupes d'occupation, aujourd'hui professeur à la faculté protestante de Paris, M. Raoul Patry, écrivait dans un livre *la Religion dans l'Allemagne d'aujourd'hui* (Paris, Alcan, page 53) : « Le professeur Heiler est loin

de donner son approbation à la Haute Eglise ; ses efforts tendent plutôt à créer une mystique protestante qui emprunterait au catholicisme ses meilleurs éléments. Ce moderniste — il se désigne lui-même ainsi — jouit d'une grande autorité ; ses ouvrages font sensation. » Quelques années s'écoulent, et au cours de l'année 1931 on apprend tout à coup que le professeur de Marburg a reçu en Suisse, de trois évêques par lesquels il a voulu se rattacher à la succession apostolique, la consécration épiscopale. (*Die Hochkirche*, 1931, décembre et n° 8, page 285.) Du premier évêque consacré que s'est, depuis le XVI[e] siècle, donné dans l'église luthérienne une « communauté évangélique — catholique — eucharistique », il ne peut être qu'intéressant de connaître l'attitude à l'égard du culte marial.

A peine revêtu du caractère épiscopal, Heiler prend la direction de la revue *die Hochkirche*, et c'est pour lui imprimer aussitôt une allure mariale très prononcée. En 1931, le numéro de juin-juillet, fascicule de 90 pages, très dense, est tout entier consacré au XV[e] centenaire du concile d'Ephèse, à célébrer par conséquent *Marie, Mère de Dieu*. Aux titres des études, le lecteur en appréciera l'intérêt : « Le témoignage chrétien sur Marie Mère de Dieu. — La Maternité divine dans la Foi et la Prière à travers les siècles, — dans la liturgie occidentale, — dans l'Art, — dans l'ancienne littérature allemande, — dans la pensée luthérienne, — dans le service religieux de l'église luthérienne, — dans l'église anglicane. — La Piété Mariale. — La Mère de Dieu et le mouvement œcuménique. — La Littérature contemporaine sur la Mère de Dieu et la Piété Mariale. » La tendance est très nette : il faut restituer à Marie, dans l'église protestante, la place et le culte qui lui sont dus comme Mère de Dieu. Ce n'est pas seulement se rattacher par là à toute l'église, même non romaine, depuis ses origines ; c'est revenir aux vraies traditions luthériennes et allemandes. A la foi personnelle dans la Maternité divine, il faut joindre le culte public, liturgique. Glorifier Marie par la statuaire et la sculpture est aussi légitime que la chanter en vers ; l'un et l'autre sont dans les traditions nationales. Dévotion de l'enfant, la piété mariale doit être aussi celle de l'homme. Evidemment, il n'est ici question que de Marie Mère de Dieu. Nulle part ne perce encore le sentiment de cette autre maternité, surnaturelle, qui porte si affectueusement les catholiques vers Ma-

rie, mère des hommes. Néanmoins, un pas décisif est fait vers la restauration du culte de Marie.

Depuis longtemps du reste, Heiler s'affirmait un fervent du culte marial. Le 23 décembre 1925, le journal : *Münchener Neueste Nachrichten* publiait de lui, sous le titre « la Mère de Dieu », une méditation mariale évangélique qui devait être suivie de plusieurs autres. Heiler a raconté depuis, comment et pourquoi il les avait composées, préoccupé dans le ministère, d'organiser pour ses fidèles, le soir, au cours de l'Avent, dans une communauté évangélique de la Hesse Cassel, quelques-uns de *ces Andachten* qui, dans l'Eglise catholique, attirent en si grand nombre les fidèles aux pieds des autels. Pour enrichir ces élévations, Heiler ne recule devant aucun emprunt au missel romain ou aux recueils catholiques de chants religieux. On doit bien convenir que les termes dans lesquels la Vierge Mère du Christ se trouve glorifiée en ses « Méditations évangéliques » sont si pieux et théologiques qu'on les croirait souvent émanés du plus mystique des docteurs catholiques.

Nous nous sommes arrêtés longuement à la part prise par le mouvement Haute Eglise dans la renaissance du culte marial parmi les protestants ; il ne faudrait pourtant pas conclure qu'elle lui est particulière ; nous nous permettons d'y insister en le quittant. On pourrait remplir bien des pages si on voulait s'étendre sur les ouvrages publiés ces dernières années à la gloire de Marie par les pasteurs protestants : nous choisirons. Remarque intéressante : si leurs auteurs n'appartiennent pas aux mêmes communautés religieuses, ils sont loin aussi de se trouver groupés dans les mêmes régions : on les rencontre aussi bien à Schwérin en Mecklenburg, qu'à Göttingen en Hanovre, à Erfurt en Prusse qu'à Marburg en Hesse. Le plus connu de tous, celui dont les ouvrages font, incontestablement, le plus autorité est le pasteur J. Lortzing, de Göttingen.

Nous avons sous les yeux deux volumes de ses *Geistliche Lesungen* — Lectures spirituelles, — le premier : *Für die heilige Adventszeit* — pour le temps de l'Avent, — le second : *für die heilige Weihnachtszeit* — pour le saint temps de Noël — édités par la librairie catholique Schöningh, de Paderborn. De ces livres, le Vicaire général de Paderborn, Dr. Rosenberg, témoignait en

1926 : « qu'ils traduisent la liturgie et la vie religieuse de l'Avent et du temps de Noël en des termes entièrement conformes à la pensée catholique ». A l'heure où nous écrivons, l'auteur ne s'est pourtant pas encore déclaré catholique ; récemment au contraire, tout en affirmant ses sympathies pour certains usages religieux de notre église, il se défendait d'être un converti. Nous sommes donc bien en milieu évangélique[1].

Suivant pas à pas le missel romain et le bréviaire catholique, le pasteur Lortzing commente les offices religieux de ces temps liturgiques avec une rare connaissance de l'Ecriture sainte, un respect de l'enseignement des Pères et du culte des saints qui fait penser aux meilleurs écrivains ascétiques, une émouvante profondeur de sentiment. Mais ce qui frappe plus encore, c'est la piété mariale que respirent ces deux volumes. Qui ne s'arrêterait longuement sur ce chapitre III « La Rose de l'Avent » où Lortzing analyse la liturgie mariale du saint temps de l'Avent, ou sur ce chapitre V : *Adventszweige*, commentaire de vingt-six textes de l'Ecriture appliqués à Marie ? Mais voici « l'Octave de l'Immaculée Conception » qu'un bénédictin, le Père Bernard Seiller, appréciait en ces termes dans l'*Augsburger Postzeitung* (supplément du dimanche, n° 48, 1er décembre 1928, page 192) : « Ce que le pasteur Lortzing a écrit sur l'Immaculée Conception et sur sa place dans le plan divin du Salut pourrait bien être des plus belles pages qui ont jamais été écrites sur la Virginale Mère de Dieu. » Puis, réparties un peu partout, de doctes et pieuses élévations sur la Visitation ; Marie et les origines du christianisme ; Marie, Israel et l'Eglise ; Marie, Porte orientale, etc...

C'est naturellement à l'Enfant Jésus qu'est surtout consacré le volume sur le saint temps de Noël. Mais est-il possible de séparer Marie de Jésus ? Aussi voyez la part que Lortzing fait ici à la Mère du Verbe fait chair. Elle est partout présente, la Vierge sainte dans les mystères de l'enfance ; d'instinct l'auteur l'y découvre. Au surplus, va-t-il beaucoup plus loin que tous les écrivains évangéliques cités jusqu'ici. Résolument il donne pour titre à l'un de ses chapitres : « La Mère du Christ Enfant — *Notre*

1. Lortzing J., pasteur à Göttingen. *Geistliche Lesungen für die heilige Adventszeit — für die heilige Weihnachtszeit.* 2 vol. in-16, 336 et 352 pp. Paderborn, Schöningh 1927 et 1928.

Mère » — et il souligne. Rencontre-t-il sur ses pas, le troisième dimanche après l'Epiphanie, le miracle de Cana, Lortzing se porte immédiatement vers la Mère de Dieu. « De quelle joie fut inondé le cœur de cette Mère, quand elle put montrer aux bergers et aux mages son enfant, quand surtout elle vit le respect et la vénération dont l'entouraient ses premiers adorateurs ? Combien plus grande encore dut être cette joie quand, sous ses yeux, son fils laissa enfin percer au dehors la Lumière qu'il cachait si soigneusement en Lui et que, de tous côtés, Marie vit les foules accourir pour le contempler et l'entendre ! Mais alors, que dire des sentiments de son cœur lors de cette troisième naissance de Jésus à la Pentecôte, et de cette quatrième que fut son entrée dans Rome, événements qu'elle connut de son vivant ? Et puis, comment exprimer sa joie céleste lorsque, élevée, transfigurée, elle contempla le spectacle magnifique de la christianisation des pays du Nord, de l'entrée dans l'Eglise des peuples germaniques ? A mesure que, dans le haut moyen âge, l'Eglise s'étendait, grandissait, se fortifiait au dedans comme au dehors, croissait aussi la vénération dont Marie était l'objet. L'époque la plus brillante de l'Eglise fut vraiment une *ère mariale*. Nous voudrions revoir ces temps ; ils reviendront, et de nouveau luira sur le monde un *siècle de Marie* ».

On voit le ton de l'écrivain. La fraîcheur de son âme qui perce partout explique chez lui une pénétration contemplative de franciscain, mais l'enthousiasme dont son cœur déborde pour la Mère de Dieu ne nuit en rien à la solidité de ces commentaires liturgiques. C'est par vingt pages consacrées à la fête de la Purification que s'achève ce second volume : ainsi le pasteur Lortzing souligne-t-il une dernière fois le rang que Marie occupe dans la vie de l'Eglise et la place qu'il est lui-même bien résolu à lui reconnaître.

Pas plus que Lortzing, le pasteur Hugo Flemming, curé de Neustrelitz, de la *Wichern-Vereinigung* de Hamburg, ne relève du mouvement *Hochkirche*. Nous n'avons même plus à faire ici avec un pasteur s'abreuvant aux eaux du catholicisme romain. Evangélique comme on l'est en Mecklemburg, c'est-à-dire d'abord anti-romain, le voici pourtant qui écrit un livre sur « Marie, Mère de Notre Sauveur », un livre qui trouve éditeur à Schwé-

rin ! Sur sa fraîche couverture bleue et blanche, un nom, *Maria*, s'étale en épais caractères gothiques, sous les rayons d'or d'une étoile. Courte « vie de la Vierge sainte », où l'apport des légendes s'encadre dans les données de l'Ecriture, se mêle aux effusions d'une piété vraie, s'accompagne d'insinuations morales, ce petit livre s'ouvre par une préface où l'auteur oppose à une fausse conception de la piété mariale chez les catholiques, celle qu'il aspire à voir restaurer dans son église : « Marie ! des millions d'âmes sur notre terre t'adorent (*Anbeten*) comme ce qu'il y a de plus sacré, t'appellent à leur secours dans leurs plus extrêmes nécessités, s'agenouillent à tes pieds aux heures où la vie leur sourit. Pour ces millions d'âmes tu es *le* Soleil qui illumine tout... même Celui à qui, comme nous, tu dois la Vie et la Béatitude. A ton image qui surgit rayonnante des Ecritures, nous, évangéliques, n'avons point accordé l'amour que tu mérites et qui nous eût été si bienfaisant : nous nous en accusons. Puissent donc les feuilles qui suivent replacer ton image aux yeux de la chrétienté évangélique dans la lumière qui convient à la Mère de Celui qui est notre Seigneur et Roi. Nous te saluons, Marie. »[1]

Nous sommes loin avec Flemming des pages suaves de Lortzing. Le Nord parle ici, et le Nord est dur ; le sentiment chez lui cède le pas à la raison refroidie. Nulle part le protestantisme n'est, plus qu'en Mecklenburg, d'abord un tempérament, un esprit, une « catégorie » aurait dit Kant. Marie n'est plus chez Flemming « au-dessus » de la communauté chrétienne ; elle en fait seulement partie, au tout premier rang, il est vrai, mais « avec et près » de Pierre, Jacques et Jean. « Raison de plus » d'ailleurs pour s'arrêter à contempler cette femme extraordinaire, type de volonté, dont deux mots résument l'existence : « *behalten und bewegen* », *retenir et remuer* (Luc II, 19), « cette femme qui incarne la vie de foi évangélique : un don de soi entier à Dieu qu'on ne voit pas, mais avec qui on compte à chaque instant de son existence ».

Parvenu au terme de son travail, le pasteur Flemming invite ses lectrices à honorer le souvenir et les exemples de la Vierge Marie par un exercice de piété qui déjà signifie quelque chose de nouveau et d'extérieur. « Voilà donc l'image de Marie telle

1. Flemming Hugo, pasteur à Neustrelitz, *Maria, die Mutter unseres Heilandes*, Schwérin i. Mecklenburg. Verlag Friedrich Bahn. 3e éd., in-16, 128 pp.

que nous devons nous la représenter. Nous n'imiterons pas nos sœurs catholiques en suivant Marie station par station jusqu'à la croix, mais au moins une fois dans l'année nous parcourrons avec elle les douze stations de sa vie : 1° Marie, pleine de grâces ; 2° Marie, heureuse épouse ; 3° l'Annonciation à Marie ; 4° Marie en face des énigmes de la Vie ; 5° Marie silencieuse ; 6° Marie vivant en Dieu ; 7° Marie près de son enfant ; 8° Marie avec Jésus au temple à l'âge de douze ans ; 9° Marie mère du Rabbi de Nazareth ; 10° Marie chantant ; 11° Marie sous la croix ; 12° Marie mourante. « Ce faisant, vous vous pénétrerez toujours davantage de ses pensées, de ses exemples, de sa vie. »

Ainsi, à l'autre extrémité de l'empire, Marie rentre aussi, par une porte surbaissée il est vrai, dans la vie et le culte évangélique. Même en Mecklenburg, on ose parler d'elle, attirer de nouveau sur elle l'attention, la présenter, au moins dans sa vie terrestre, comme un modèle à contempler et à imiter. On ne s'élève point encore jusqu'à voir en elle la Mère de Dieu et des hommes ; de vénération, d'hommages, de louanges, il n'est pas question. Un pas tout de même est fait ; les voies sont ouvertes, d'autres pousseront plus avant.

A l'heure même d'ailleurs où paraît le petit livre du pasteur Flemming se répand dans la ville de Cologne un *appel à toute la chrétienté évangélique* qui réclame ouvertement la restauration du culte de Marie dans l'Eglise protestante. L'auteur anonyme y rappelle que l'humanité s'est plue à honorer la mère des grands hommes. Il cite la mère de Gœthe, la mère des Gracches, sainte Monique mère de S. Augustin, sainte Hélène mère de Constantin. « Bien d'autres femmes encore, dit-il, ont obtenu des hommes des honneurs mérités : Marie-Thérèse, Louise de Prusse, Victoria d'Angleterre. Une seule est exceptée, une seule demeure oubliée, négligée, et c'est la Vierge Marie, la mère de Notre Seigneur et Sauveur. Luther cependant a chanté les gloires de Marie dans plusieurs cantiques, et au XVIIe siècle, Brysjolfur Sweinssen, évêque d'Islande, compose encore des chants à Marie en langue latine. »

Dépouillée de ce qui lui donnait le caractère d'une institution d'Etat, l'Eglise évangélique a perdu son emprise sur les âmes. Du même coup ont commencé les désertions de masses déshabi-

tuées depuis longtemps de croire. Et voici qu'une élite se tourne résolument vers Marie comme vers l'Etoile qui, au milieu de la tempête, lui montre de nouveau le chemin du port. Incontestablement, il ne s'agit encore là que d'un *pusillus grex*. Vouloir, dans ce mouvement, voir une tendance à se rapprocher de l'Eglise catholique romaine serait se méprendre sur son caractère. Cependant comment se défendre d'un sentiment de joie profonde ? « Le retour d'une mère dans l'Eglise évangélique » ne fera pas que réchauffer l'atmosphère, comme le demande Max Jungnickel ; il n'apportera pas que des consolations humaines aux âmes angoissées de nos frères séparés. L'enseignement catholique a toujours présenté la piété mariale comme un gage de salut. La restauration du culte de la Vierge Marie dans l'Eglise évangélique fait invinciblement penser à la descente de la Sainte Famille en Egypte. Où la Mère de Dieu est accueillie, c'est immédiatement la lumière divine qui, de ses mains, se répand à grands flots.

PIERRE DELATTRE.

UN « CONGRES DE LA NATALITE » EN BELGIQUE

La Belgique a tenu, l'an dernier, les 13, 14 et 15 novembre, à Bruxelles, son premier Congrès de la Natalité. C'est le compte rendu des travaux de cette assemblée que les *Editions de la Cité Chrétienne* viennent de publier sous le titre de Mariage et Natalité[1].

Ce Congrès n'a pas été, comme on pourrait le croire, une répétition pure et simple de ce qui a été réalisé, sous le même nom, depuis treize ans en France[2]. C'est à la *Société médicale belge de Saint-Luc* que nos voisins doivent cette initiative ; aussi les collaborateurs ont-ils été choisis exclusivement parmi des personnalités catholiques. Les Congrès français, au contraire, se sont organisés, comme on le sait, sur un large terrain de neutralité, avec le concours positif de tous les grands « Familiaux », à quelque confession religieuse ou philosophique qu'ils appartiennent, — catholiques, israélites et protestants s'étant réservé néanmoins le droit de traiter certains problèmes de leur choix en « Commissions spéciales ».

Voilà donc deux façons de concevoir les « *Congrès de la Natalité* ». La méthode belge présente le très sérieux inconvénient de laisser systématiquement de côté non catholiques et incroyants, et, dès lors, d'aboutir à un moindre rayonnement dans le pays. Elle permet, en revanche, l'élaboration d'un corps de doctrine des plus homogènes et des plus précis, puisque tous les rapporteurs professent le même Credo et reconnaissent exactement la même morale.

Aussi, tandis qu'en France chaque Congrès n'a jamais donné lieu qu'à de modestes publications[3], les catholiques belges,

1. In-8 de 334 pages, 21 fr. ; franco 21 fr. 95, chez J. M. Peigues, Paris.
2. Le XIVe « *Congrès national de la Natalité et des Familles nombreuses* » se tient, cette année, à Dijon, du 22 au 25 septembre.
3. Ainsi le dernier Congrès tenu à Grenoble en 1931 : Le compte rendu général a été publié en brochure par le « *Comité permanent de la Natalité* », 84, rue de Lille, Paris, 7e, alors que les travaux de la « *Commission catholique* » ont été réunis en un livret de 128 pages (prix : 7 fr. 50), sous le titre de « *Où en sommes-nous ?* » par les Editions Mariage et Famille, 86, rue de Gergovie, Paris 14e.

pour leur part, ont réussi à constituer avec tous les travaux présentés à Bruxelles un traité magistral où nous trouvons résolues toutes les grandes questions se rapportant à la Natalité dans le Mariage.

***

Les deux chevilles ouvrières du Congrès, M. le Dr Wibo, président général de la *Société Médicale belge de Saint-Luc*, et M. l'abbé Jacques Leclercq, professeur à la Faculté de Philosophie de l'Institut Saint-Louis à Bruxelles, ont pu recruter, pour la circonstance, un groupe imposant de médecins, de sociologues, d'économistes, de philosophes et de théologiens, sans faire appel à l'étranger. Nous savions bien que la Belgique comptait les meilleurs, peut-être, des spécialistes en questions familiales : un R. P. Vermeesch[1], un abbé Dermine[2], un Loslever[3], un De Guchteneere[4]. Mais qui aurait pensé qu'elle en possédait bien d'autres encore et que, pour un simple congrès, il lui serait possible de trouver, chez elle, autant de catholiques compétents en des matières où, malgré les apparences, les travailleurs sont encore bien rares ? Nous ne voyons pourtant que le nom d'un Français, celui de M. le Dr Pasteau, président général de la Société médicale de Saint-Luc — dans le programme dont voici la reproduction exacte :

I

Le problème de la natalité, par l'abbé Jacques Leclercq.

1. Il est inutile de présenter au public de cette revue ce théologien éminent dont la dernière œuvre « *Catéchisme du Mariage chrétien d'après l'encyclique Casti Connubii* », Edit. Beyaert, 96 pages, 5 fr., constitue un traité fort complet, malgré son exiguïté, sur le Mariage.

2. M. l'abbé Jean Dermine, Professeur au Grand Séminaire de Tournai, est bien connu, en France, par la collaboration qu'il a prêtée à chacun des grands Congrès nationaux de l'*Association du Mariage chrétien*, et par ses deux ouvrages : une plaquette de 46 pages (4 fr.) « *Le rôle du prêtre dans l'œuvre de préparation au mariage* » et un in-12 de 264 p. (15 fr.) « *La doctrine du Mariage chrétien* ».

3. M. Aug. Loslever, Vice-Président au Tribunal de Liége, a écrit un livre remarqué sur « *L'amour libre* ». Liége 1930, Nouvelle édit. In-12 de 308 p., 12 fr.

4. M. le Dr Raoul de Guchteneere, Adjoint de la Maternité Fondation Lambert à Bruxelles, est surtout connu pour son ouvrage sur « *La Limitation des naissances* ». Paris, Beauchesne, 1929. In-12 de 240 p., 12 fr.

II

La situation démographique de la Belgique, par le R. P. Lemaire, S. J., Conseiller théologique de la Société médicale belge de Saint-Luc (Charleroi).

L'avenir de la population européenne, par M. Fernand Baudhuin, Professeur à l'Université de Louvain.

III

Le problème économique au point de vue de la famille et de la morale, par le Chanoine A. Janssen, Professeur à l'Université de Louvain.

La natalité et le problème économique en général, par M. Jacques Basyn, Avocat, Directeur de la Caisse centrale de Crédit professionnel.

L'Etat et la famille, par le même.

IV

Le problème de la natalité au point de vue eugénique, par M. le Dr Louis Vervaeck, Directeur général du Service d'Anthropologie pénitentiaire.

Les méthodes eugéniques. Leur valeur scientifique et morale, par M. le Dr Fernand Daubresse †, Vice-Président de la Société médicale belge de Saint-Luc.

V

Le problème de la natalité et les médecins, par M. le Dr O. Pasteau.

La signification physique et morale de la maternité pour la femme, par M. le Dr O. Dauwe, Professeur à l'Université de Louvain, Chef de Service à la Maternité Sainte-Anne-Marie (Anvers).

Pathologie de l'anticonception, par M. le Dr Raoul De Guchteneere.

Les dangers de l'avortement et du néo-malthusianisme pour l'organisme féminin, par M. le Dr R. Schockaert, Professeur à l'Université de Louvain.

Les inconvénients de l'enfant unique pour lui-même, par M. le Dr P. Borremans-Ponthière, Chef de service de médecine infantile à l'Institut SS. Jean et Elisabeth.

VI

Limitation des naissances et morale, par M. Edgar De Bruyne, Professeur à l'Université de Gand.

La signification et la pratique de la chasteté, par l'abbé Jean Dermine.

Préparation de la jeunesse au Sacrement de Mariage, par Dom Augustin François, O. S. B., Aumônier de l'Action familiale catholique.

La question sexuelle et le mariage, par M. le Dr L. Goedseels, Secrétaire général de la Société Médicale belge de Saint-Luc.

VII

Conclusions du Congrès de la Natalité, par l'abbé Jacques Leclercq.

Le seul énoncé de ce programme montre assez que les organisateurs du Congrès de Bruxelles n'ont négligé aucun des aspects essentiels du problème de la natalité, tel du moins qu'il se pose à l'heure présente.

Par ailleurs, les rapporteurs se sont accordés à souligner « l'extrême complexité et l'extrême délicatesse » des solutions qu'il comporte :

On s'imagine si souvent, écrit M. l'abbé Leclercq (p. 323), que la solution catholique du problème de la natalité consiste simplement en un *natalisme* aveugle opposé au *stérilisme* aveugle des néo-malthusiens... Ce qui ressort de ce congrès, c'est qu'il faut se défier de toute solution simple, et que tous ceux qui prétendent nous apporter une panacée par le moyen d'un principe qui à lui seul sauvera le monde ont tort *a priori*. Nous nous trouvons en présence d'un problème difficile et délicat, qu'on ne peut résoudre que si l'on tient compte de toutes les réalités qui y sont liées.

Ces réalités, les catholiques belges ne les ont pas méconnues :

Il est révoltant, disons-le révoltant, conclut le même orateur, que, lorsque les parents acceptent généreusement la charge que, par la nature des choses, l'enfant représente nécessairement, cette charge la société l'aggrave en mettant ces parents dans une situation économique critique, et que, pour tant de ménages, la joie de la fécondité soit empoisonnée par l'angoisse de la gêne et de l'insécurité.

Nous devons pratiquer contre cet ordre social qui crie vengeance au ciel la vertu de l'indignation ; nous devons le bousculer d'un grand élan. L'inertie qui lève les yeux au ciel en soupirant de ce que le monde soit si mauvais, sans essayer de réformer est ici faute grave. Et c'est bien contre cet ordre social corrompu que doit aller notre indignation, plus qu'à ceux qui en sont les victimes. Aux victimes notre pitié et notre soutien, malheureux coincés entre deux devoirs tous deux héroïques à certaines heures, devoir de la fécondité et devoir de la continence, et qui finissent, n'étant pas des héros, par tomber dans ce qui, tout de même, reste le péché.

Il nous faut exiger des réformes profondes et promptes. Prêcher la morale et la rendre pratiquement irréalisable est une tromperie et un crime. La réaction est un devoir, prompte, énergique, violente, pour rendre à la famille ce bien suprême dont le Créateur a fait son privilège : la joie dans la fécondité.

Il nous est impossible de montrer comment chaque spécialiste a traité le sujet qui lui avait été soumis[1] ; nous nous bornerons à indiquer comment, à Bruxelles, on a résolu les deux problèmes les plus difficiles, nous semble-t-il, d'entre tous les plus dif-

1. Signalons cependant le rapport de M. l'abbé Dermine sur « *La signification et la pratique de la chasteté* », dans lequel il paraît réagir contre les moralistes qui traitent de la pureté uniquement, pourrait-on dire, en célibataires et comme s'ils n'avaient affaire qu'à des célibataires.

ficiles, et dont la solution pourtant peut être considérée comme la pierre de touche de toute doctrine familiale, savoir la question de la « communauté de vie sexuelle » et celle de la continence dans le mariage.

*
* *

La première question a été traitée par M. le D[r] *L. Goedseels*. Ses considérations, sur ce thème infiniment délicat, sont si nettes et si chastes à la fois qu'il serait bien hasardeux de les résumer. Il faut donc citer.

A quels désastres ne court-il pas ce jeune homme qui ne supportant qu'avec peine la vie chaste qu'il s'est imposée pendant sa jeunesse, entrevoit le mariage comme le hâvre rêvé où il sera enfin libéré de toute contrainte. A peine marié, il ne songera plus qu'à satisfaire sans tarder son instinct sexuel. D'ailleurs n'est-ce pas un principe qui court le monde que le mari doit posséder sa femme la nuit même des noces? Cette initiation et cette possession grossières, brutales et égoïstes bouleverseront souvent la jeune femme dans ses sentiments les plus intimes, les plus délicats, les plus précieux. Cette blessure morale plus d'une fois tuera l'amour et quelquefois le foyer qui vient de naître. D'autres fois, elle se cicatrisera petit à petit, mais il est rare que quelque part au fond du cœur il n'en reste une trace. (P. 308.)

Comment concevoir que la part la plus secrète, la plus intime de la vie commune, celle qui n'appartient vraiment qu'à eux seuls, ne soit réellement vécue et comprise que par un seul des époux sans briser l'harmonie qui doit exister entre leurs deux vies. Des relations conjugales où l'homme ne recherche que son propre plaisir, sans souci du bien-être de sa femme, une vie intime dont l'homme seul profite et que la femme subit, parfois avec répulsion, quelle antithèse de l'amour et quelle source d'égoïsme! Et cependant il faut constater que le principe de l'unilatéralité de la satisfaction sexuelle a été et est toujours admis très facilement surtout par les hommes. Il s'est trouvé et il se trouve encore des moralistes pour consacrer la chose. (P. 309.)

L'absence de communauté de vie sexuelle est dans les ménages la clé de bien des désaccords et même de drames. (P. 310.)

Chez la femme, l'instinct sexuel ne se manifeste que périodiquement. Cet éveil constitue l'appel naturel vers les relations conjugales que l'homme doit savoir reconnaître et aussi respecter, au moins d'une façon générale. C'est à cette condition que les satisfactions intimes pourront être partagées par les deux époux. Sans doute il peut exister, par exception pour l'homme, des relations que j'appellerais d'apaisement et qu'une femme généreuse admettra volontiers. (P. 313.)

Ces quelques citations suffisent pour indiquer tout le profit que les confesseurs pourront tirer de la lecture de ce rapport.

La question de la continence chez les gens mariés a été abordée par quatre rapporteurs : c'est la preuve de son actualité, de son importance et de sa difficulté.

La continence absolue, écrit M. le Dr De Guchteneere (p. 201), est sans danger aucun chez les célibataires, pourvu qu'elle soit l'expression physique d'une attitude morale ; mais elle n'est pas dépourvue d'inconvénients chez les gens mariés. Car pour eux, l'état de neutralité psychique, indispensable à un exercice normal et prolongé de la continence, sera très difficile à réaliser et comportera une vigilance de tous les instants. La sublimation de l'instinct sexuel n'est pas chose aisément praticable dans l'état conjugal ; bien souvent, il faudra se contenter de refoulements plus ou moins laborieux... Malgré tout la continence absolue et prolongée dans le mariage restera une mesure d'exception, que le médecin ne devra recommander qu'avec la plus grande circonspection, et dans les cas fort rares où l'éventualité d'une nouvelle grossesse représenterait un danger tel que la continence périodique deviendrait inadéquate.

Si la continence absolue et prolongée dans le mariage est pratiquement impossible, dit M. le Dr .R Schockaert (p. 238), la continence partielle peut arrêter temporairement l'accroissement de la famille, tout en permettant aux conjoints d'avoir des jouissances normales, nécessaires à la bonne entente conjugale et n'entraînant pas pour la femme les multiples inconvénients des rapports réservés ou d'autres pratiques anticonceptionnelles.

L'abstention totale des rapports conjugaux entre époux qui s'aiment soulève..., devant la raison humaine, d'après M. Edgar De Bruyne (p. 275), des problèmes qui font frémir la sensibilité. Encore faut-il dire que, dans certains cas, elle est l'idéal unique à proposer à ceux qui veulent observer en tout et toujours les préceptes de la loi morale. Certains ont réalisé cet idéal et leur héroïsme, grand dans son intensité, vaut peut-être celui des parents de familles très nombreuses.

Heureusement, le plus souvent, ce n'est pas à une abstinence qui précisément distingue le célibat du mariage que les époux doivent viser : c'est à la réglementation de la passion. Si, d'une part, obéissant aux devoirs positifs vis-à-vis de l'humanité, les époux élèvent la famille que leur situation leur impose, et si, d'autre part, ils reculent devant la charge écrasante d'une progéniture trop nombreuse, qu'ils utilisent dans leur vie d'amour les lois biologiques qui régissent la personne humaine comme unité totale. En s'adaptant au rythme naturel de la vie organique avec ses périodes de fécondité et de stérilité, ils ne renonceront ni aux avantages indéniables de l'amour conjugal, ni au courage sans lequel toute vie morale est impossible : il faut savoir courir de *beaux risques*.

Tous ces points de vue fragmentaires, M. le Dr *L. Goedseels*

semble les avoir conciliés dans la conclusion suivante (p. 314-316) :

Que (la) continence soit possible, certainement, et toute personne mariée doit être résolue à sacrifier les relations conjugales si le bien de l'un des conjoints ou de la famille l'exigent réellement. Mais ne croyons pas, comme certains, nous faire de meilleurs défenseurs d'une bonne et juste cause en ne voulant point voir tout ce que cette continence dans le mariage présente d'inconvénients et de réels dangers...

Aussi la continence dans le mariage ne sera-t-elle pratiquement possible qu'à la seule condition d'éviter tout ce qui risque d'éveiller l'instinct sexuel...

Ce sont évidemment des inconvénients que l'on ne peut subir, des dangers auxquels l'on ne peut s'exposer sans motifs suffisamment graves et proportionnés.

Sans doute il existe une continence partielle qui consiste à limiter des rapports aux périodes où la conception ne peut se produire. Cette question est à nouveau très à l'ordre du jour depuis les recherches d'Ogino-Knauss. L'emploi de leur méthode lorsqu'il existe des indications formelles d'éviter la procréation est à conseiller. Encore faudra-t-il, en pratique, que cette méthode se montre vraiment efficace, ce qui est loin d'être universellement admis jusqu'ici. Cette continence partielle évitera en grande partie les inconvénients de la continence absolue.

Les évitera-t-elle tous ? Certainement pas. Elle suppose une systématisation des relations conjugales qui s'oppose à tout ce que celles-ci doivent avoir d'idéal, de spontané... Elle sera dominée aussi par le souci de donner satisfaction à l'homme sans songer beaucoup à la femme... Enfin, la continence partielle, sans contrevenir à la morale, fausse néanmoins la vie conjugale en séparant de l'instinct sexuel l'idée d'enfant, de famille qui doit lui être liée.

La continence, quelle qu'elle soit, n'est donc, dans le mariage, qu'un pis-aller, qu'il faut savoir limiter à quelques cas exceptionnels.

On trouvera *in extenso*, dans le Compte rendu, tous les rapports de ce premier Congrès belge de la Natalité. Souhaitons qu'il soit suivi d'un grand nombre d'autres où seront étudiés avec la même maîtrise et la même compétence toutes les grandes questions familiales.

*
* *

L'analyse que nous venons d'esquisser de ses travaux confirme ce que nous disions en commençant. Ce Congrès de la Natalité ne répond pas exactement à ceux de même nom auxquels nous sommes habitués en France. Il ressemble trop, en revanche, aux

grands Congrès de l'*Association du Mariage chrétien* pour que nous ne le signalions pas en finissant : de part et d'autre, même collaboration, même clientèle, même esprit, même méthode, même résultat.

Il est bon de le noter maintenant que s'organise, en Belgique, une Section nationale de l'A. M. C. Il n'est pas parlé de cet événement dans le compte rendu[1]. C'est donc, si nous ne nous trompons pas, que nos voisins comptent entreprendre deux mouvements bien distincts : l'un doctrinal, sous la direction de M. l'abbé *Leclercq*, comme à Bruxelles, dans les Congrès annuels et confessionnels de la Natalité ; l'autre d'éducation et de spiritualité[2] dans la nouvelle Association belge du Mariage chrétien qui vient de se constituer autour de M. le chanoine *Scarmure*, l'apôtre social bien connu.

L'A. M. C. de France n'a pas fait la même distinction. Et cela n'a pas toujours été sans inconvénient. C'est pourquoi vraisemblablement les catholiques belges ont préféré une autre méthode.

GASTON LECORDIER.

1. Sauf peut-être dans le titre accolé au nom de Dom *François* (p. 291), mais c'est sans doute le fait d'une erreur typographique, puisque, dans le texte (p. 303), l'orateur ne parle que de l'*Action familiale catholique* dont il est d'ailleurs le fondateur.
2. C'est, comme on le sait, en tant qu'*Union pieuse*, selon les canons 707-725, que l'A.M.C. a été reconnue dans plusieurs diocèses.

CHRONIQUES

Chronique d'Histoire moderne

(Fin[1]*)*

14. Jacques Pannier, *L'Eglise réformée de Paris sous Louis XIII, de 1621 à 1629 environ.* Paris, Editions « Je sers », 1932. In-8°, deux volumes 636 et 182 pages.
15. R. P. Bessières, *Deux grands méconnus précurseurs de l'action catholique et sociale, Gaston de Renty et Henri Buch.* Paris, Action populaire, Editions Spes, 1931. In-8°, 480 pages. Prix : 30 francs.
16. Jean Godefroy, *La vie de dom Simplicien Gody, poète et écrivain.* Collection « Moines et Monastères ». Abbaye de Saint-Martin de Ligugé, 1931. In-8°, 200 pages.
17. Abel Dechêne, *Le Dauphin fils de Louis XV.* Paris, Librairie du Dauphin, 1931. In-8°, 366 pages. Prix : 20 francs.
18. L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.* Tome XVI : *Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus von der Wahl Benedikts XIV bis zum Tode Pius VI* (1740-1799). 1re partie : *Benedikt XIV und Klemens XIII* (1740-1769). Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1931. In-8°, XXII-1012 pages. Prix : 25 mk.

14. — M. le Pasteur Jacques Pannier a continué l'histoire qu'il avait entreprise de l'Eglise réformée de Paris depuis la publication de l'Edit de Nantes. Nous avons naguère parlé de la suite qu'il avait donnée à sa thèse de doctorat ès-lettres : *L'Eglise réformée de Paris sous Henri IV* (1911), dans son livre : *L'Eglise*

1. Cf. *R. A.*, août 1932.

réformée de Paris sous Louis XIII de 1610 à 1621[1]. Un troisième volume paru cette année nous conduit jusqu'en 1629.

Ce nouvel ouvrage s'ouvre par le tableau du désordre et de la confusion dans lesquels se trouva cette Eglise au lendemain des journées d'émeute où fut incendié le temple de Charenton (26 septembre 1621) ; des pasteurs de Paris et des protestants de marque partirent pour l'exil ; ils trouvèrent asile à Genève, à Metz, à Sedan surtout, parce qu'ici le souverain, le duc de Bouillon, était un de leurs coreligionnaires. Mais quand la paix de Montpellier du 19 octobre 1622 mit fin à la campagne menée contre les protestants du Midi, s'ouvrit pour l'Eglise réformée de Paris une ère d'apaisement. Le culte qui n'avait probablement jamais été complètement interrompu, fut repris publiquement le 22 novembre 1622, au lendemain de la vérification de l'Edit de pacification par le parlement ; le consistoire se réorganisa. En 1623, se tinrent successivement à Charenton le synode provincial (mars) et le synode national (septembre). Dès le mois de février 1623, le roi avait donné l'autorisation de rebâtir le temple sans toutefois consentir à accorder des subsides.

Ce nouveau temple eut pour architecte l'un des plus illustres artistes du temps, le protestant Salomon de Brosse, qui travaillait pour Louis XIII et venait d'achever pour Marie de Médicis le Palais du Luxembourg. M. Pannier nous apporte de nombreux détails sur son plan, sa construction, sa distribution intérieure, sur les imitations qui en furent faites en France et à l'étranger. Comme il n'en reste plus trace aujourd'hui parce qu'il fut démoli lors de la Révocation de l'Edit de Nantes, le savant historien a réuni pour l'étudier une importante documentation iconographique dont il reproduit de copieux extraits. Cette partie de son livre est une précieuse contribution à l'histoire de l'architecture religieuse protestante.

Les pages qui la suivent offrent un intérêt plus grand encore ; car nous y trouvons exposées les liturgies de l'office protestant et des sacrements, ainsi que toute l'organisation de l'Eglise réformée. Après nous avoir présenté les pasteurs Drelincourt, Mestrezat, Durand et Daillé qui succéda à celui-ci, M. Pannier nous dit comment était composé le consistoire, quelles étaient ses di-

1. *Revue Apologétique*, 1er avril 1924, p. 47.

verses attributions. Nous introduisant dans la communauté parisienne il nous instruit de sa composition, nous en fait connaître les principaux membres français et étrangers, grands seigneurs, parlementaires, fonctionnaires de la cour, hommes de lettres, artistes, commerçants, industriels qui lui appartenaient. Il nous initie à sa vie spirituelle en nous décrivant les diverses manifestation de la piété des réformés dans les différentes circonstances de leur existence.

Un chapitre spécial est consacré aux controverses qui ne cessent pas entre catholiques et protestants. Le Père Véron, un ancien jésuite qui devint curé de Charenton en 1638, ne cessa de combattre les huguenots avec une singulière ardeur ; il n'est pas ménagé ici, mais ne trouva-t-il pas un émule digne de lui dans le pasteur Mestrezat qui attaqua avec autant de fougue ce qu'il appelait les erreurs de l'Eglise romaine ? Des conversions eurent lieu, les unes au catholicisme, les autres au protestantisme ; les premières furent les plus nombreuses. M. Pannier se défend d'apprécier si les motifs qui les inspirèrent furent dictés par l'intérêt ou la conscience ; il a toute raison d'écrire : « Qui peut sonder le secret des cœurs » (p. 563). Cette réserve faite, il étudie quelques-unes des conversions au catholicisme qui marquèrent davantage.

Le livre s'achève sur l'histoire extérieure de l'Eglise de Paris au temps du siège de La Rochelle. La communauté parisienne connut alors quelques inquiétudes ; certains de ses membres furent particulièrement surveillés, quelques-uns même arrêtés ; elle n'eut pas pour cela sa vie profondément troublée ; quoiqu'on en ait dit, le culte protestant ne fut pas interrompu. Ce qui ne laisse pas d'être piquant, c'est qu'un recueil d'estampes destiné à conserver le souvenir du « triomphe » de La Rochelle fut gravé par deux protestants, Abraham Bosse et Melchior Tavernier.

Comme ceux qui l'ont précédé, cet ouvrage nouveau est le résultat de recherches très étendues dans des bibliothèques et archives publiques de France et de l'étranger, dans des bibliothèques privées aussi riches que celle de la *Société de l'histoire du protestantisme français*. De précieux et abondants renseignements ont été puisés dans de nombreux documents inédits ainsi que dans beaucoup d'ouvrages de l'époque. Les plus intéressants de ces documents ont été réunis dans un copieux

appendice. M. Pannier a, en outre, multiplié les citations ; n'y en a-t-il pas parfois trop ? Je ne suivrai pas l'auteur en toutes ses appréciations parce qu'elle me paraissent ici et là influencées par des idées confessionnelles ; je n'en rends pas moins volontiers hommage à la haute valeur de son œuvre[1].

15. — Ce sont deux beaux exemples de l'action sociale catholique au XVIIe siècle que nous propose le R. P. Bessières dans le baron Gaston de Renty et Henry Buch, dont il réveille le souvenir dans un nouveau livre. Le premier était un grand seigneur de Normandie qui, après avoir embrassé la carrière des armes, l'abandonna pour se livrer entièrement aux œuvres de charité ; il mourut le 24 avril 1649, âgé de trente-huit ans, laissant la réputation d'un saint. La Compagnie du Saint-Sacrement l'avait accueilli en 1638 et, dès l'année suivante, elle en avait fait son directeur ; il le resta jusqu'à sa mort. Il y joua par suite un rôle considérable et il fut associé à la plupart de ses entreprises. Henry Buch, le second, était d'origine plébéienne ; né à Arlon, en 1598, il quitta sa ville natale où il avait appris le métier de cordonnier pour Luxembourg ; de là, il passa à Metz, puis à Paris, où il arriva en 1623. Dans la capitale il s'adonna lui aussi aux œuvres de charité. Sur son initiative se créèrent, en particulier, des confréries de métier pour remédier aux graves abus du compagnonnage ; elles devaient se répandre plus tard en Rhénanie, en Espagne et en Italie. Les relations les plus étroites et les plus fécondes pour le bien unirent le patricien et le plébéien. Henry Buch survécut dix-sept ans à son ami et émule.

C'est l'histoire de leur vie et de leurs œuvres que nous raconte le P. Bessières surtout d'après la *Vie de M. Renty* du P. Saint-Jure, l'*Artisan chrétien* ou *la vie du bon Henry* de J.-A. Vachet, des ouvrages du XVIIe siècle. Trop souvent, à notre gré, il nous cite de longs extraits de ces œuvres. Que ne les a-t-il davantage

1. Quand ce ne serait que pour marquer avec quelle attention je l'ai lu, je signalerai à M. Pannier des distractions qui lui ont échappé : p. 72, lire *saint Philippe Neri* au lieu de *saint Philippe de Neri ;* p. 73, l'ouvrage de Richelieu *Les principaux points de la foi*, a été publié en octobre 1617 et non en 1618; p. 252, Spada fut nonce de 1624 à 1627 comme il est dit très correctement ailleurs et non de 1614 à 1627; p. 256, *Le Catholique d'Estat*, un écrit de 1625, a été attribué par certains auteurs au Père Joseph; n'eût-il pas fallu le dire ?; p 576, lire *Delavaud* et non *Delavand :* T. II, p. 151, ne faudrait-il pas lire *ammalo di febbre* au lieu de *annualo di febbre* qui est inintelligible ?

assimiliés pour ne nous en donner que la substantifique moelle et que n'a-t-il mieux exploité les précieux documents d'archives qu'il a découverts. Sa prose est autrement alerte et attrayante que celle de ces vénérables auteurs du XVIIe siècle.

Parlant de deux membres importants de la Compagnie du Saint-Sacrement, le R. P. Bessières a refait d'après les ouvrages connus l'histoire de cette célèbre institution. Il en retrouve l'action à peu près partout. Ne l'a-t-il pas exagérée et ne s'est-il pas exposé au danger que n'ont pas évité d'autres historiens, de minimiser trop au profit de la Compagnie la juste part qui revient à de puissantes individualités comme saint Vincent de Paul par exemple ?

Le principal mérite du livre du P. Bessières, qui lui a valu le titre de docteur des Sciences sociales et politiques de l'Université catholique de Lille, est d'avoir rappelé l'attention sur deux belles et nobles figures de l'apostolat social catholique.

16. — Jean Gody était un franc-comtois, originaire d'Ornans où il naquit en 1600. A l'âge de dix-sept ans il se fit moine dans l'abbaye de Saint-Vincent de Besançon, de la congrégation de Saint-Vanne de Verdun, et il ne fut plus connu que sous le nom de dom Simplicien. Sa vie ne fut pas marquée par des événements considérables ; elle s'écoula dans divers monastères jusqu'à sa mort qui survint le 10 avril 1662. Notons seulement qu'il fut associé à l'effort tenté pour réformer la célèbre abbaye de Cluny au temps où Richelieu en fut l'abbé commendataire. Professeur alors à Paris, au collège de Cluny, dom Simplicien y fut en relation avec quelques-uns de ceux qui contribuèrent puissamment à la restauration religieuse, avec M. de Renty, entre autres, dont nous venons de parler. S'il a retenu l'attention de dom Jean Godefroy, c'est en raison des nombreux ouvrages qu'il composa, odes, tragédies et tragicomédies, écrits mystiques surtout ; de ceux-ci le plus important fut sa *Pratique de l'oraison mentale* qui parut en deux volumes en 1658. Toutes ses œuvres sont analysées ici. En même temps nous apparaît la physionomie morale et religieuse de ce moine qui fut un des bons ouvriers de la réforme monastique. Nous apprenons aussi quelle excellente action exerça la congrégation de Saint-Vanne. Quelques distractions seraient à corriger, p. 97, La Rochelle fut prise

en 1628 et non en 1630 ; le traité qui assura l'alliance de la Suède et par suite ses forces militaires à la France, en 1635, fut signé avec Oxenstiern le 28 avril à Compiègne et non avec Bernard de Saxe-Weimar ; un autre traité fut conclu avec celui-ci le 26 octobre.

17. — Nous devons au R. P. Abel Dechêne, de la Compagnie de Jésus, une biographie émouvante du fils de Louis XV, qui ne fut jamais connu que sous le nom du Dauphin. Sérieux et austère autant que son père était léger et de mœurs faciles, il avait été admirablement disposé par sa mère Marie Leczinska à s'acquitter de ce que son trisaïeul, Louis XIV, appelait son « métier de roi » ; les précepteurs auxquels il avait été confié et auxquels il était resté très attaché, lui avaient donné avec une instruction étendue, une solide formation morale et religieuse. D'un naturel timide, voire embarrassé, Louis n'éveillait pas facilement la sympathie autour de lui, mais sa bonté, qui était extrême, finissait peu à peu par lui conquérir les cœurs. Longtemps tenu en dehors des affaires par la camarilla qui entourait son père, le Dauphin commença seulement à s'affirmer quand, à la suite de l'attentat de Damiens contre le roi en 1757, la lieutenance générale du royaume lui fut confiée. C'en fut assez pour inquiéter les parlementaires et tous ceux qui, gagnés aux idées des philosophes, redoutaient l'avènement de celui qu'ils désignaient du terme méprisant de « cagot » ou de « bigot ». Le zèle avec lequel il défendit les jésuites lors de la crise 1759-1642, acheva de lui enlever tout crédit dans ces milieux. Avec une joie mal dissimulée les amis des philosophes le virent mourir en 1765 ; il avait trente-six ans. Le grand service qu'il avait du moins essayé de rendre à son père avait été de lui préparer un successeur capable de restaurer l'ordre dans le royaume : il avait apporté tous ses soins à bien former les fils qu'il avait eus de son second mariage avec une princesse de Saxe. Serait-il parvenu, s'il avait vécu, à retirer la France de la situation diminuée où il la voyait ? Aurait-il réussi à lui assurer « les longues années d'économie et de fermeté » qu'il jugeait nécessaires ? Comment répondre à de telles questions ? Ce qui est certain c'est que, pour le plus grand avantage du pays, il n'eût pas recommencé Louis XV.

Le P. Abel Dechêne a interrogé bon nombre de documents

inédits ou publiés, des Mémoires et ouvrages du temps, pour nous dépeindre cette vie qui, quoiqu'on en ait dit, s'écoula noble et vertueuse dans une cour très corrompue. Il a été conduit par son sujet à parler de la dispersion de la Compagnie de Jésus en France, du rôle qu'y jouèrent le duc de Choiseul et Mme de Pompadour. Il voit dans leur action hostile aux jésuites beaucoup moins l'effet de la rancune ou d'une haine systématique, que celui de la nécessité de se concilier le Parlement. Très justement l'historien fait sien le mot de M. Pierre de Nolhac : « Les jésuites abandonnés au jansénisme par le pouvoir apparaissent comme des victimes inattendus de la guerre de Sept ans ».

18. — La monumentale *Histoire des Papes* du célèbre historien Pastor touche à sa fin. Voici qu'est sortie des presses la première partie du tome XVI, consacrée aux pontificats de Benoît XIV et de Clément XIII, un volume qui ne compte pas moins de 1050 pages.

La période qui y est étudiée, a une importance considérable. On y voit tout d'abord la papauté continuer à défendre ses droits et exercer son action pacificatrice entre les grandes puissances européennes qui sont aux prises, tout en demeurant elle-même dans les limites d'une stricte neutralité ; nous sommes à l'époque de la guerre de Succession d'Autriche et de celle de Sept ans. Le jansénisme, qui sévit surtout en France et en Hollande, apparaît de plus en plus comme une rébellion ouverte contre l'autorité romaine. Il faut encore faire front à de nouveaux assauts : sur les bords de la Moselle, un théologien, Nicolas de Hontheim, enseigne dans des ouvrages, parus sous le pseudonyme de Febronius, des doctrines dangereuses ; la véritable souveraineté, y dit-il, appartient non au pape, mais au corps épiscopal tout entier ; l'évêque de Rome a la primauté d'honneur et non celle de juridiction. Le fébronianisme qui fait ainsi écho au gallicanisme des parlementaires français, ne tarde pas à avoir le plus vif succès dans les cours et les cercles politiques d'Allemagne. C'est enfin le mouvement philosophique qui se développe, engendrant le scepticisme et l'athéisme ; le christianisme, et non plus seulement le catholicisme, est attaqué. Une atmosphère d'hostilité à l'égard de l'Eglise romaine s'est créée un peu partout ; ses institutions sont battues en brèche, ses ordres religieux menacés. Des gouvernements entreprennent contre les jésuites une cam-

pagne qui doit aboutir à leur suppression : elle se poursuit successivement en Portugal, en Espagne, en France, en Italie dans le royaume de Naples, le duché de Parme. Des instances très vives sont faites auprès du Saint-Siège pour que soit abolie la Compagnie de Jésus qui a attiré sur elle toutes les colères, parce qu'elle s'est montrée l'une des plus ardentes à défendre avec l'orthodoxie les droits du chef suprême de l'Eglise.

Obéissant à l'impulsion de ses chefs, l'Eglise n'en poursuit pas moins son action conquérante dans les régions encore païennes et l'apostolat missionnaire connaît de nouveaux succès sous Benoit XIV. Ce pape apporte enfin une conclusion à la fameuse discussion des rites chinois ; il réprouve des usages que longtemps les missionnaires jésuites avaient cru pouvoir autoriser. Cette décision ne devait pas être, comme on l'a prétendu, fatale à l'œuvre d'évangélisation, note M. Pastor ; la Chine compte aujourd'hui dix fois plus de chrétiens qu'elle n'en avait au milieu du XVIIIe siècle. Mais il admet qu'elle força d'abandonner le plan primitif de convertir d'abord les hautes classes pour gagner ensuite la Chine tout entière. Ce qui permet de s'en consoler, ajoute l'historien, c'est que, cinquante ans plus tard, cette action aurait tout de même été rendue impossible par la suppression de la Compagnie de Jésus et la destruction des ordres religieux par la Révolution française. Ces remarques sont corroborées par le fait que l'action missionnaire faiblit sous Clément XIII, précisément en raison des persécutions dont la Compagnie de Jésus est l'objet.

Des deux papes qui gouvernèrent alors l'Eglise, le premier, Benoit XIV, était un savant remarquable, possédant surtout une science très étendue du droit. Intelligence ouverte, esprit très vif, il jouissait de beaucoup de crédit dans les milieux cultivés. L'homme d'action qu'il avait été dans les archidiocèses d'Ancône et de Bologne, se retrouva quand il eut à gouverner toute l'Eglise. Mais ne fut-il pas trop condescendant envers les princes ? Ne considéra-t-il pas avec trop d'indulgence les écarts de pensée des écrivains ? On le lui a reproché. L'historien estime que s'il a, en effet, poussé très loin les limites de la condescendance, il ne sacrifia cependant rien de l'intégralité des principes doctrinaux, pas plus que des droits essentiels de l'Eglise. Ce qui parut faiblesse chez lui, était de la prudence : il temporisait afin d'écar-

ter de redoutables assauts que, dans sa clairvoyance, il voyait s'organiser. « Il est facile aujourd'hui, conclut M. Pastor, de dire qu'il a été victime d'une illusion, mais quelles qu'aient été son extraordinaire expérience des affaires et sa science, il n'était qu'un homme et il lui était impossible de prévoir l'avenir ».

Clément XIII qui lui succéda, se distingua par sa piété et sa bonté, bonté trop grande, car elle le défendit mal contre un entourage qui exerça sur lui une influence exagérée ; il ne parvint pas toujours à distinguer ceux qui n'étaient pas dignes de sa confiance. Cette bonté avait toutefois des limites lorsqu'il s'agissait de défendre les droits de l'Eglise ; alors se manifestait chez lui une intransigeance que rien n'était capable d'ébranler ; il fut ferme à ce point, dit M. Pastor, qu'on l'appela le Grégoire VII du XVIIIe siècle. Son pontificat qui dura treize ans fut une suite ininterrompue de vexations et de souffrances pour l'Eglise, d'humiliations pour le Saint-Siège.

Comme ceux qui l'ont précédé, ce volume nouveau est le résultat de longues et laborieuses recherches dans les documents d'archives et les ouvrages imprimés. M. Pastor n'a pas eu le temps de mettre en œuvre lui-même tous les matériaux qu'il avait accumulés : le père Kneller, de Munich, a terminé les chapitres sur l'activité religieuse au sein de l'Eglise, les missions et la question des rites ; le Dr. Wuhr, de Munich, a raconté l'histoire des conclaves de 1740 et 1758, puis celle de l'Eglise en Pologne et en Allemagne ; le père Kratz, de Rome, a écrit les derniers chapitres du pontificat de Clément XIII ; une très utile collaboration a été apportée enfin par le professeur Schmidlin pour les chapitres sur les missions. L'œuvre n'en porte pas moins la marque du maître qui l'a conçue et l'a composée dans sa plus grande partie[1].

Pour obéir au vœu du grand historien, sa veuve a dédié ce dernier volume à saint Pierre, le fondateur de l'Eglise romaine. Il ne pouvait être de plus touchante manifestation de fidélité et de dévouement au Siège apostolique.

A. Leman.

1. P. 145, c'est à tort que Mgr Belzunce est nommé archevêque de Marseille ; il n'était qu'évêque. *Ibid.*, n° 3, lire Inguimbert pour Inquembert.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — La notion thomiste du Bien commun[1]

Ce travail est une thèse de droit présentée à la Faculté de Nancy. Les études juridiques sont, depuis quelques années, à un « tournant » de leur histoire. Le long règne de l'individualisme semble terminé. Le sociologisme se présente comme candidat au trône, mais ses titres sont sans valeur, ses prétentions insoutenables. Mlle Michel a compris le danger et veut y parer en orientant les études juridiques dans une direction meilleure ; elle croit trouver, et sans doute a-t-elle raison, dans la notion thomiste de bien commun la véritable voie à suivre. Crânement, sans « respect humain », elle se lance dans la scolastique. Elle a le mérite, tout le monde ne l'a pas, de chercher à tirer parti de la philosophie traditionnelle pour résoudre les problèmes les plus actuels. Son livre est une contribution intéressante et précieuse au mouvement intellectuel qui tend à faire pénétrer le thomiste en tous les domaines ; il ne s'agit pas là d'une intrusion : philosophie de l'être, il participe à l'universalité de son objet, doctrine profondément rationnelle, il est par là même profondément humain (la raison est la différence spécifique de l'humanité) et comme Chrémès il peut dire que rien d'humain ne lui est étranger. L'effort de Mlle Michel est digne d'être suivi avec une sympathie très bienveillante en encouragé sans réserve ; souhaitons que son zèle trouve de nombreux imitateurs.

Le plan est excellent. Résumons la table des matières : Ire Par-

1. Suzanne Michel, docteur en droit. La notion thomiste du Bien commun, quelques-unes de ses applications juridiques; préface de M. Georges Renard, professeur de Droit Public à l'Université de Nancy, 1932. Librairie philosophique, J. Vrin, 6, place de la Sorbonne, Paris (5e). XXII-246 pp. Prix : 30 fr.

tie : La Notion Thomiste du Bien Commun. Après avoir traité du bien en général, on étudie la nature du bien commun, en examinant ce qu'il n'est pas (somme ou résultante des biens particuliers, ou réalité *sui generis* indépendante de ces biens), puis ce qu'il est et son harmonie avec les biens particuliers ; vient ensuite une application des notions philosophiques de matière et de forme au bien commun ; un appendice original sur la théorie moderne de la continuité comparée à la théorie thomiste du bien commun termine cette partie. — IIe Partie : Quelques applications juridiques de la notion du Bien Commun. Il s'agit surtout du problème de la laïcité de l'Etat : existence de deux sociétés souveraines, rapports de l'Eglise et de l'Etat (autonomie, interdépendance, prééminence de l'Eglise), la solution du Bien Commun.

L'auteur répète avec trop d'insistance qu'elle n'est pas « du métier » pour qu'elle ne nous en veuille sûrement pas de la prendre au mot. Nous nous permettons de faire ici quelques observations qui nous sont suggérées par la lecture de l'ouvrage[1].

Disons d'abord que les pages 68-94 sont défectueuses. Prétendant « traduire l'opinion communément reçue par les philosophes de l'Ecole », l'auteur écrit : « En ce sens (philosophique), la matière, c'est l'*indéterminé : du* marbre, *de* l'airain, *du* bois, et non : *ce* marbre, *cet* airain, *ce* bois. Elle n'a ni étendue, ni nombre. Les notions d'étendue et de nombre impliquent évidemment une certaine détermination, une certaine localisation, une spécification. Cette détermination est la forme... Je ne puis me la (la pierre) représenter sensiblement que sous la forme d'un cube, d'une colonne, d'une statue, etc. Autant de *formes* différentes pour une matière identique, la pierre ». La même conception se retrouve en plusieurs endroits. Il s'agit là, évidemment, de ce que les scolastiques appellent « matière seconde » et « forme accidentelle » et non de la matière première et de la forme substantielle[2]. Il est parfaitement légitime de présenter

1. Commençons par le moins important : p. 67, dans la définition de l'ordre donnée par S. Augustin il faut lire « cuique » (au datif) et non « quique » ; p. 69, note (41), deux coquilles : sc*h*olastique, causa*t* dat esse rei. — A moins d'indication contraire les parenthèses contenues dans les citations sont de l'auteur du présent article et non de Mlle Michel.

2. La citation de S. Thomas (p. 69, note (41)) se rapporte à la forme substantielle (« forma substantialis facit esse simpliciter ». En cet article, le saint Docteur distingue très nettement les deux formes. De même,

ainsi les notions de matière et de forme, puisqu'il s'agit de les expliquer à des profanes et qu'ainsi entendues elles sont plus facilement saisissables. Aristote lui-même, procédant par analogie, part précisément de là[1], mais pour dépasser cette conception vulgaire. Il aurait donc fallu, semble-t-il, pénétrer plus avant et compléter cet aperçu ; puisqu'on voulait exposer la doctrine de l'Ecole il y a là un péché d'omission.

Les pages 71 et suivantes sont assez obscures, un peu déconcertantes, et laissent l'impression de quelque chose d'insuffisamment cohérent. Le style est imagé, mais on ne voit pas toujours ce à quoi les images correspondent dans la réalité ; les expressions techniques sont employées avec une certaine confusion. Il nous semble qu'il y a là plusieurs contresens véritables et quelques erreurs. Nous serions sans doute plus affirmatifs et moins surpris si nous ne lisions (p. 12) : « Notre reconnaissance va tout particulièrement aux maîtres du Saulchoir et de Nancy, qui acceptèrent aimablement de relire notre manuscrit pour en vérifier l'exactitude dogmatique ». Que le lecteur en juge : « ...c'est (cet homme) un amalgame de matière spirituelle (!) et corporelle dont l'analyse relève de la psychologie et de la biologie ; et puis... quelque chose de plus ; ce quelque chose qui, d'un pareil amalgame fait un être humain — *dat esse humanum* — c'est l'empreinte d'une forme qui lui est commune avec tous les autres hommes : l'effigie humaine frappée sur une infinité de composés de corps et d'esprit, comme l'effigie de la médaille sur les alliages de tous métaux et de tous titres : c'est par la vertu de cette forme que je suis homme. L'amalgame de mes énergies corporelles et de mes facultés intellectuelles, cet agencement organique ou psychique, c'est une matière apte à recevoir la forme humaine. Il y a en lui aptitude et vocation à devenir un homme ; et ce sera sa perfection, une perfection communiquée par la forme. Il reste à lui insuffler l'humanité » (p. 71). — Les lignes qui suivent concernant l'individuation appellent une

le Cardinal Mercier, souvent cité par l'auteur, traite clairement cette question, en utilisant un exemple concret (précisément une statue de marbre) et déclare, à propos de la forme substantielle : « C'est là la forme au sens principal et plus profond du mot ». (*Logique*, 7e éd., p. 18-20). — Voir aussi : Farges, *Matière et Forme en présence des sciences modernes*, 4e éd., p. 123, 136-138.

1. Phy., l. I, c. 8, § 18.

mise au point[1]. — Peut-être aussi (p. 72 et suiv.), Mlle Michel étend-elle indûment les concepts de matière et de forme et faudrait-il lire : acte et puissance (la matière et la forme sont acte et puissance dans l'*ordre de l'essence*, cf. la 8e des thèses thomistes approuvées le 27 juillet 1914 par le S. C. des Etudes). — Notons en passant que nous ne voyons pas comment concilier cette affirmation (p. 79) : « La mort, pour l'homme, est un événement contre nature » avec ce fait que l'immortalité corporelle était pour Adam un privilège gratuit et préternaturel.

Nous profitons de cette occasion pour faire ici une réflexion qui la dépasse. Tout essai d'introduction du thomisme dans une discipline qui, au premier abord (mais au premier abord seulement), lui semble étrangère, comporte des risques : en voulant l'adapter on peut le déformer. C'est vrai, mais peut-être le danger le plus grave n'est-il pas là. Il est dans ce fait que ceux qui tentent ce genre d'entreprise sont souvent des autodidactes, ce qui est d'ailleurs tout à leur honneur, car le mérite n'est pas mince de s'attaquer tout seul à la scolastique : la bonne volonté et la droiture d'intention ne peuvent suppléer une formation méthodique et complète. Aussi faut-il être prudent et lire ces travaux avec circonspection, en prenant les choses sous bénéfice d'inventaire. — Toutefois on ne peut demander aux spécialistes (*in casu* aux juristes) d'être par surcroît des philosophes de profession : une division du travail s'impose dans le domaine intellectuel comme ailleurs, mais une collaboration étroite s'impose aussi entre les divers spécialistes. Si les disciples de S. Thomas veulent (l'hypothèse contraire est-elle concevable ?) veiller fidèlement à l'intégrité rigoureuse de la doctrine thomiste, qu'ils veuillent bien aussi la rendre facilement abordable ; ce n'est pas s'abaisser que de livrer à autrui en termes intelligibles le fruit de la contemplation ; il suffit pour cela d'une certaine culture générale, antidote de la déformation produite par l'exclusivisme en matière intellectuelle, et de la préoccupation pratique de s'adresser à des auditeurs ou lecteurs (l'enseignement est une opération transitive supposant un *terminus ad quem*, un patient, et non un acte immanent !) qui sont censés ne pas savoir déjà

1. On la trouvera, par exemple, dans : HUGON, *Philosophia naturalis*, la Pars, Cosmologia, ed. 3a, p. 248-250.

ce qu'ils désirent apprendre ! Soyons donc prévenants (comme la grâce !) et accueillants pour ceux qui sincèrement cherchent à savoir et ne leur imposons pas l'épreuve d'un trop grand effort.

Quant à la seconde partie de l'ouvrage il est dommage qu'elle ne soit qu'une simple application, forcément sommaire, des principes exposés dans la première partie. Le problème mériterait d'être traité *ex professo*, avec toute l'ampleur désirable, plutôt qu'esquissé rapidement, car en ce sujet on côtoie çà et là des abîmes.

A trois reprises, Mlle Michel paraît inconsciemment supposer que les motifs de crédibilité n'ont pas de valeur objectivement suffisante[1].

A propos de l'obéissance au Pape en matière de doctrine (p. 170) : « ...obéissance lui est due encore, au delà de ce domaine (celui de l'infaillibilité), dans toute l'étendue de son pouvoir juridictionnel, — une obéissance extérieure, qui ne va pourtant pas sans une très *pressante sollicitation*[2] à l'adhésion interne... » L'opinion commune est plus stricte (cf. Tanquerey, *Synoupsis theologiae dogmaticae*, t. I, *De Vera Religione*, etc., editio undevicesima, 1922, p. 559, n. 860, *b*).

Un anachronisme, sans importance aucune, p. 174 : « ...c'est justement au lendemain de l'anéantissement du pouvoir temporel du Pape qu'était solennellement proclamée l'infaillibilité pontificale... ». La proclamation de l'infaillibilité est du 18 juillet 1870 ; la prise de Rome, consommant la ruine du pouvoir temporel, est du 20 septembre suivant.

La note (18) de la page 174 appellerait des éclaircissements ; de même la note (28) de la page 191 : « La Cité du Vatican n'est pas un Etat, mais une simple enclave... la Cité du Vatican, qui n'est certainement point un Etat au regard du droit inter-souverain... »

1. P. 164 : « ...cette fondation divine dont elle (l'Eglise) ne peut efficacement se prévaloir qu'à l'égard de ses fidèles ». Mais l'Eglise a le droit de reprocher à ceux qui ne sont pas ses fidèles de ne l'être pas !
P. 169 : « Au surplus ces raisons (tirées de la nature de l'Eglise, de l'origine divine de son institution, de sa possession certaine et impartagée de la vérité spirituelle) ne s'adressent qu'au croyant ».
P. 173 : « Ajoutons (ceci pour les croyants) que l'Eglise, par la voix de ses Souverains Pontifes, a toujours soutenu la divinité de son origine ». La parenthèse est dans le texte.
2. C'est nous qui soulignons.

Suivant une manière, parfaitement légitime, d'envisager la position de la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat propre à un éminent historien appartenant à la Compagnie de Saint-Sulpice, Mlle Michel propose de remplacer la « thèse » et l' « hypothèse » par la concurrence des thèses, mais lorsqu'il s'agit du détail des principes et de leur synthèse, tout n'est pas parfaitement sûr[1].

C'est ainsi, par exemple, que la page 214 contient plusieurs points qui peuvent prêter à des malentendus regrettables : « ...parmi les biens de la personne humaine, se trouve en toute première ligne, la liberté, dans son acception la plus large — la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de s'acheminer spontanément vers sa fin. La première des libertés humaines est celle de penser et de croire... ». Qu'en résulte-t-il ? Que « nul ne peut être contraint à penser ou à croire ce que sa raison se refuse à admettre (personne ne le nie, car l'hypothèse est impossible, mais est-ce à dire qu'on ne puisse éclairer la conscience erronée, favoriser la propagation de ce qu'on croit être la vérité, et restreindre au contraire le plus possible la diffusion de ce qu'on croit être l'erreur ?) ou à courber sa volonté devant le *dictamen* de sa raison (encore la même chose : si l'on admet le libre arbitre l'hypothèse est impossible, elle ne se pose donc pas ; mais on peut certainement faire appel à des moyens de persuasion). La foi ne s'impose pas par la contrainte : elle ne relève (en quel sens ?) que du for interne... »[2]. On passe ensuite (comment ?) de la liberté de pensée aux « libertés qui en découlent : manifestations extérieures de la pensée par la parole, la presse, le culte... constituent des droits fondamentaux de la personne humaine, etc.).

A la page 216, n° 1°, l'auteur prend le mot *laïcité* dans un sens qui n'est pas habituel, d'où danger d'équivoque pour ceux qui perdraient de vue l'explication donnée.

1. Dans *Etudes* du 5 mai 1932, p. 361, le P. Yves de la Brière écrivait : « ...il nous sera permis de penser que les explications fournies par l'auteur (Mlle Michel) sur cette matière délicate et complexe (les rapports de l'Eglise et de l'Etat), *n'ont pas toute la plénitude nécessaire*, et, en particulier, que la proposition n° 4 de la page 217 réclamerait quelque *supplément de précision* pour être tout à fait exacte et tout à fait conforme aux enseignements de la Chaire apostolique ».

2. Cf. p. 221 : « Que la religion soit en un sens affaire *personnelle*, que l'adhésion à ses dogmes et à sa discipline ne doive relever que de la conscience individuelle, cela, certes oui... »

Enfin, p. 226 : « ...Service d'intérêt public *au regard* de l'Etat : telle pourrait être la condution du régime *du* culte catholique dans l'Etat catholique... ». Pourquoi un Etat *catholique* voudrait-il faire rentrer le culte catholique dans un cadre juridique déjà formé, au lieu de le traiter comme une réalité qui mérite d'être considérée en elle-même et de recevoir une solution adéquate à son essence propre ? (p. 225, l'auteur vient de reconnaître que « le cas de l'Eglise est très particulier ». Lire tout cet alinéa.)

Concluons en disant que le livre de Mlle Michel, malgré quelques imperfections qu'elle nous pardonnera d'avoir signalées, est une heureuse monographie, venant bien à son heure, sur un sujet passionnant, et que l'auteur a droit à des félicitations de la part de ceux à qui répugne le droit « séparé ».

R. Jacquin.

II. — Une nouvelle collection d'études sexologiques

Notre société d'après-guerre — ce n'est pas la première fois qu'on le remarque — a véritablement la hantise des questions sexuelles. Il serait intéressant de rechercher pourquoi, mais, pour le moment, qu'il nous suffise de constater que nulle époque n'a vu se constituer autant de ligues ou d'associations et paraître un aussi grand nombre d'ouvrages pour l'étude directe de pareils problèmes.

Beaucoup parmi nous se sont quelquefois étonnés des « audaces » de certains auteurs catholiques, comme par exemple ceux de l'A. M. C[1]. Nous nous souvenons, en particulier, du mouvement de surprise d'un vénérable prélat, en apercevant, sur un des stands de la librairie d'un congrès célèbre, le livre intitulé : « L'Eglise et l'Education sexuelle[2] » : « Comment a-t-on pu, s'écriait-il, accoupler deux termes semblables ? Mais c'est une gageure ! » Que ne dirait-il à présent au sujet de tous les livres qu'on est en train de lancer dans le grand public avec la réclame tapageuse que l'on devine ? Et ce ne sont pas seulement des romans, comme on pourrait le croire, mais des études proprement

1. Association du Mariage chrétien, 86, rue de Gergovie, Paris 14e.
2. In-8° de 203 p., 15 fr. Paris, Editions Mariage et Famille.

dites, dont les unes se présentent même sous une apparence austère, voire scientifique, malgré les couvertures alléchantes et les pages scabreuses qu'on sait ménager à dessein. Point n'est besoin de dire qu'on ne se soucie plus, comme jadis, de n'employer que la langue latine pour disserter sur de telles matières. On fait mieux encore ! Des maisons d'éditions dont la clientèle très profane semblait attendre d'autres productions se mettent à traduire en français les vieux traités latins. Et les lecteurs ne manquent pas...

Il est utile, dans ces conditions, de nous rendre compte comment, dans les milieux non confessionnels, on traite, pour le grand public, les questions sexuelles. Surtout quand il s'agit de séries qui forment, en fait, des traités complets de ce que, nous autres, nous appelons très discrètement le *De sexto*. C'est le cas notamment de la nouvelle « COLLECTION D'ÉTUDES SEXOLOGIQUES » que viennent de lancer les « Editions Montaigne[1] ».

*
* *

Les numéros de cette Collection sont loin d'avoir la même valeur. Et, quoiqu'ils soient tous, ou à peu près tous, influencés par le même esprit, celui du Freudisme[2], ils obéissent à des partis pris différents, voire contradictoires. Deux d'entre eux avaient même paru, tout d'abord, dans une autre collection, celle du « Gay Savoir », et ce n'est pas pour nous étonner, vu leur genre fantaisiste. Aussi quelques lignes suffiront-elles, ici, pour en indiquer le caractère.

MARYSE CHOISY est bien connue pour ses reportages sensationnels. Et c'est encore un simple reportage qu'elle donne sous le titre suggestif — trop suggestif — de « *L'Amour dans les prisons* » . « Voici bien la plus navrante enquête que j'aie jamais entreprise », avoue-t-elle (p. 203). Navrante, en vérité, puisque son enquête a abouti à la révélation — non pas de l'Amour com-

1. Fernand AUBIER, Paris, quai de Conti, n° 13.
2. Cette même collection comprend d'ailleurs une traduction, par M. L. de Vos, du livre allemand de C. G. Jung, « *Métamorphoses et symboles de la Libido* ». Cet ouvrage pose tout le problème du Freudisme : aussi nous semble-t-il valoir la peine d'une étude spéciale que nous donnerons dans un prochain numéro.

me elle l'écrit indûment — mais de toutes les inquiétudes, déviations et compensations sexuelles qu'amène la claustration des prisonniers. L'auteur semble, dans sa conclusion, s'appliquer à la recherche des remèdes susceptibles de guérir ou de pacifier ces pauvres « détraqués sexuels », mais, au fait, ignore-t-elle ce qu'ont entrepris, dans ce sens, les organisations religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui ? Et se fait-elle illusion au point de croire que l'Administration pénitentiaire n'a jamais songé à ce problème ?

L'exergue du livre « *L'Amour à vingt ans* » pourrait donner le change sur les intentions de l'auteur, M. CLAUDE DE RIBEAU : « Mon petit Jean... par ce livre je prépare ce qu'il faudra te dire quand tu auras vingt ans, pour moins souffrir que tant d'autres. » Il va même jusqu'à déclarer (p. 11) qu'il se gardera bien d'écrire une « suite aux nombreux manuels de volupté ». Mais il a fait une œuvre plus pernicieuse encore : c'est un manuel de séduction et de dévergondage qu'il a écrit pour les jeunes. Son rêve, c'est pour eux l' « équilibre du bon gastronome » (p. 44) dans un célibat sans continence : « Aucun homme sensé ne refuse de reconnaître que le mariage à vie est une institution diabolique. Ou religieuse, si tu préfères. Mais la religion ne cherche que notre malheur sur terre afin de nous préparer par nos mérites à gagner le ciel » (p. 121). Cette déclaration achève de nous renseigner sur ce livre aussi incohérent que malfaisant.

Si l'on en croit la statistique que M. WILLY nous fournit (p. 209), dans son livre sur « *Les Aphrodisiaques* », notre époque compterait un grand nombre de psychopathes et d'époux troublés par la question de la désharmonie sexuelle. Aussi a-t-il cru bon de dresser le catalogue de toutes les recettes imaginées, dans le temps passé et présent, chez les sauvages comme chez les civilisés, pour remédier à l'impuissance et à la frigidité. Ses recettes sont évidemment plus empiriques que scientifiques, et elles s'apparentent trop avec celles du Dr Van de Velde[1], pour qu'on

1. On sait que, par décret du 14 mars 1931, la Congrégation de l'Index, avec l'approbation du Souverain Pontife, a condamné le livre pornographique de ce médecin hollandais : « *Le mariage parfait* » et ses nombreuses traductions.

puisse recommander ce recueil aux âmes dont la bonne volonté est angoissée par tous ces problèmes. Nous avons mieux à leur proposer.

Ces trois ouvrages que nous venons de caractériser en quelques mots sont tels qu'on pourrait se croire dispensé d'aller plus avant dans l'étude de la nouvelle Collection des Editions Montaigne. Mais celle-ci comporte, en revanche, d'autres livres qui nous paraissent mériter un examen plus approfondi.

*
* *

BILLUART (F. C. R.), *Des différentes luxures*[1]

Il est étonnant, n'est-ce pas, de trouver, dans une collection de ce genre, une œuvre d'un de nos grands théologiens, le Frère Charles-René Billuart (1685-1752), de l'Ordre de Saint-Dominique. Il en est pourtant ainsi.

Comme aucune description anatomique n'y a place et que l'auteur renvoie souvent à son grand cours sur le Mariage, il doit s'agir d'une partie de son Traité sur la Pénitence. Nous avons affaire, en effet, à une sèche et aride nomenclature — divisée par articles et d'où toute préoccupation de style est, cela va sans dire, absente — de tous les péchés d'impureté qu'on peut commettre ici-bas. En soi, ce n'est guère attrayant ! D'autant qu'une pareille étude date forcément : il y est fait allusion à maintes coutumes juridiques périmées et à des problèmes qui nous laissent bien indifférents maintenant. La psychologie y est même bien peu en honneur, quoique nos modernes psychanalystes pourraient beaucoup apprendre dans certains articles.

On a pourtant pensé à en faire une traduction française. On a même confié le travail à un agrégé de l'Université : « C'est, nous dit-on, la première fois que cet ouvrage, célèbre dans l'enseignement de la Sexologie, qui est donné dans les séminaires aux futurs directeurs de conscience, a été traduit en français. Le savant dominicain y expose la doctrine de l'Eglise en présence de toutes les luxures. » La « doctrine de l'Eglise » en ces matières, elle importe bien peu à la plupart de nos contemporains, et pas davan-

1. 188 pages, 25 fr.

tage bien vraisemblablement aux éditeurs. Mais ceux-ci savent qu'un livre qui décrit « toutes les luxures » se vendra facilement de nos jours. Gageons même qu'on n'en restera pas là et que nous allons voir d'autres traductions du même genre...

Nous n'avons, après tout, rien à perdre à de telles divulgations. La vérité ne peut nous gêner. Nos vieux maîtres d'ailleurs savaient rester toujours dignes, quoique très réalistes, et pleins de tact, bien que précis : « Pardonne, chaste lecteur, conclut Billuart (p. 185), si jusqu'à présent nous avons empli tes yeux et tes oreilles de tant d'obscénités. Nous y avons été obligé par la très grande nécessité d'instruire tant les confesseurs que les pénitents sur un sujet qui est de tous le plus riche. Si nous excusons, çà et là, certains actes, de péché mortel, ce n'est pas pour lâcher les freins à la passion impérieuse, loin de là ! Nous n'avons eu que l'amour du vrai, que le désir de distinguer la lèpre de la lèpre. »

Les gens de bonne foi — il y en aura même parmi les curieux qui liront cette traduction — ne s'étonneront pas que des clercs, d'une part, sachent à quoi ils renoncent, et, d'autre part, soient mieux renseignés que quiconque sur les mille turpitudes qu'ils sont appelés à juger et à guérir. Quant aux autres, ce n'est pas, après tout, dans le livre de notre Billuart qu'ils trouveront la pâture dont semble avoir besoin leur imagination en délire.

*
* *

LIEPMANN (Professeur W.), *Jeunesse et sexualité. Initiation sexuelle des jeunes gens d'après leurs propres confessions*[1].

Voici encore, pour le grand public, une traduction, mais, cette fois-ci, d'une œuvre allemande *Jugend und Eros*. Le nom du traducteur n'est pas indiqué ; en dépit de quelques germanismes et de nombreuses fautes typographiques, celui-ci a le mérite de nous faire connaître un livre qui a eu, outre-Rhin, un succès retentissant.

C'est même un véritable document pour les moralistes, les hygiénistes et les sociologues, puisqu'il reproduit, telles quelles, un grand nombre de confessions d'étudiants des deux sexes sur leur propre initiation sexuelle. L'enquête — ou plutôt les en-

1. 222 pages, 20 fr.

quêtes — ont porté sur les auditeurs et auditrices, protestantes pour la plupart, de l'Université, de Cours supérieurs et d'une Ecole professionnelle de Berlin.

La lamentable histoire des misères sexuelles des enfants, des adolescents et des jeunes gens des deux sexes, nous la connaissions bien : les expériences du professeur Liepmann vont confirmer les nôtres. La jeunesse, même celle de nos maisons d'éducation chrétienne, est initiée très tôt : à 4 ans (d'après le cas de la page 52), entre 8 et 10 ans, pour la majorité des enfants. Malgré quelques exceptions surprenantes (voir p. 28), la jeunesse actuelle n'ignore plus rien : une jeune fille de 20 ans déclare effrontément (p. 23) que, dans le livre de Van de Velde, « Le Mariage parfait », elle « ne trouva, pour ainsi dire, rien qu'elle ne connût déjà »...

Cette initiation se fait d'une manière navrante. On en connaît les *processus* ordinaires, jusques y compris la lecture de la Bible (p. 192). Et les vieilles histoires des nourrices, celle, entre autres, de tante Cigogne dans les pays germaniques, ne valent pas mieux (p. 26). Le résultat est le même : c'est le cortège de toutes les déviations sexuelles, l'onanisme solitaire, l'androphobie (pages 59, 67, 68, 73, 167), l'homosexualité, voire la frigidité (p. 29).

Le livre ne contient que quelques digressions philosophiques, assez obscures pour la plupart ; il n'est pourtant pas exagéré de dire que nous avons, là, le manifeste d'une Ecole philosophique, celle des disciples de Freud. Sous-jacente à toutes les confessions, on devine, en effet, la pensée et l'influence du professeur Liepmann lui-même. Il y a manière, on le sait, de conduire une enquête et celle-ci contient pas mal d'éléments adventices : on retrouve, çà et là, les linéaments d'un questionnaire ; les titres ont été choisis à bon escient ; mais il est inutile d'insister puisque l'auteur lui-même a pris la peine de marquer ses tendances dans une longue préface (p. I-XVII).

Cette litanie de confessions est donc l'illustration d'une thèse que le professeur allemand expose en ces termes : « Tant que les parents se montreront incapables de transmettre à leurs enfants cet (?) héritage sublime sous une forme purement morale et avec une pleine compréhension des contingences biologiques, en rapport avec leur âge et leur intelligence, aussi longtemps l'impureté d'initiations répugnantes salira le bien le plus noble qui

nous ait été donné et empêchera les jeunes générations de se diriger de la seule façon qui permette d'atteindre au suprême degré de la perfection » (p. xv).

Presque tous les parents, en effet, sont au-dessous de leur tâche en cette matière. Ou ils ne pensent pas à parler, même à l'âge où la nature elle-même les invite, surtout pour leurs filles, à ne plus demeurer silencieux (p. 70, 80, 146, 158, etc.). Ou les parents sont aveugles au point de ne se rendre compte de rien (p. 6). Ou, s'ils se rendent compte, ils n'osent pas parler par manque de courage (p. 43, 193), malgré leur bonne volonté. Ou ils sont tellement surpris de certaines questions qu'ils restent bouche bée (p. 7), si bien que leurs enfants eux-mêmes déclarent avoir pris en pitié leurs pauvres éducateurs embarrassés (p. 164). Ou enfin les parents s'en remettent à d'autres qui, bien souvent (p. 158, 165), sont moins qu'habiles. Il y a pire encore : on oublie, en famille, les réserves les plus élémentaires, et certains spectacles, que des époux offrent ainsi à de tout jeunes enfants, ont faussé, pour la vie entière, la fonction sexuelle de ceux-ci (p. 49, 61, 156). L'auteur a donc raison de conclure (p. 218) que son ouvrage « constitue un avertissement sérieux pour les mères et les éducateurs ».

Pour obvier au mal, le professeur berlinois demande l' « initiation biologique », terme prétentieux qu'il ne prend pas la peine d'expliquer, malgré de très fréquentes allusions (p. 33, 107, 198, 199, 201, 211, etc.). Mais attendons-nous à ce que son œuvre soit exploitée par ceux qui, chez nous, — comme le Dr Sicard de Plauzoles et la « *Société Française de Prophylaxie Sanitaire et Morale*[1] » dont il est le secrétaire général — réclament l'Initiation sexuelle à l'Ecole.

En présence d'une telle revendication, nos amis n'ont pas tardé, il est vrai, à protester : « Au lieu de vous substituer à la famille, faites donc l'éducation des éducateurs, celle des parents. » Mais le Dr Sicard de Plauzoles de leur répondre : « Voilà plus de trente ans que j'y travaille : à la fin d'une longue carrière, je suis obligé en conscience de m'avouer que je n'ai guère réussi et que les parents sont toujours aussi aveugles et aussi incapables ! » C'est alors que, pour concilier les deux thèses, M. Albert Bayet

1. 44, rue de Lisbonne, Paris 8e. Cette association publie, en collaboration avec la « Ligue Nationale Française contre le Péril vénérien », une revue mensuelle « La Prophylaxie antivénérienne ».

demande, en attendant le jour où les parents seront éduqués, l'initiation à l'école, mais pour y renoncer quand elle ne sera plus nécessaire[1]... » Toutes ces opinions nous laissent bien perplexe.

La lecture du livre du professeur Liepmann confirme, en tout cas, que nos vieilles méthodes ont fait leurs preuves : l'idée de la présence de Dieu retient sur la pente du vice (p. 63) ; la vie religieuse exerce une influence irremplaçable (p. 153) ; la direction spirituelle et la confession (p. 18, 54, 55), sans méconnaître les moyens naturels tels que le travail (p. 153) et le sport (p. 57), s'avèrent toujours des procédés fort efficaces. A ces vieilles méthodes faut-il en ajouter de nouvelles, en raison de l'influence moins prépondérante de l'Eglise, du relâchement des mœurs, du grand nombre de névropathes et de la carence de la famille, surtout dans les classes populaires ? Certains de nos coreligionnaires, et d'autres avec eux[2], s'y refusent, parce que, l'éducation sexuelle étant fonction de l'éducation générale, il doit suffire, pour garder chastes nos jeunes, de leur forger une volonté forte et un caractère droit.

Il faut toujours en revenir là, c'est évident. Point n'est besoin pourtant du livre du professeur Liepmann pour nous rappeler (p. 54, 106, 107) que, dans les églises, les œuvres et même les écoles, on peut trouver mille occasions d'exalter la Vocation familiale, le Sacrement de Mariage, la Famille (p. 35, 150), le véritable Amour (p. 60, 111). Il y faut du tact et du discernement, c'est clair. Quand on parle du divorce, par exemple, il faut peser ses mots, puisque le spectacle des familles désunies peut ou bien faire naître le désir de mieux faire (p. 35) ou aboutir au dégoût de l'union matrimoniale (p. 77). Mais une certaine « prédication familiale » est partout possible.

D'aucuns diront que tout cela est bien étranger à l'Initiation sexuelle ! Pas tant que cela. Le mot « initiation » prête à équivoque. Il faut chercher à le définir. Mieux encore, puisqu'on veut un enseignement collectif, ce qu'il faut réclamer ce sont des programmes précis pour les différents âges, les divers milieux et

1. Nous faisons, ici, allusion à une controverse qui a eu lieu, le 2 mai dernier, au Musée social, sous les auspices du « *Comité d'éducation féminine de la Société Française de Prophylaxie sanitaire et morale* ».

2. Voir, dans « *La Prophylaxie antivénérienne* » de novembre et décembre dernier, les réponses des Professeurs à l'enquête sur l'enseignement des notions relatives à la reproduction.

chaque sexe. C'est sur cette série de programmes qu'il faudra discuter. Mais d'un côté de la barricade (nous pensons surtout à l' « *Ecole des Parents*[1] » qui s'est mise en stricte opposition avec tous les projets de la « *Société de Prophylaxie sanitaire et morale* »), il faudrait vraisemblablement concéder que certaines notions de Biologie sexuelle peuvent, avec tous les ménagements nécessaires, être données dans les écoles. De l'autre côté (c'est au Dr Sicard de Plauzoles que nous songeons), il faudrait comprendre que, par la Biologie seule séparée du sentiment et de l'idéal familial, on ferait fausse route.

Malheureusement, comme tous ses collègues français, le professeur Liepmann se contente de poser le problème et quelques principes abstraits, sans présenter un projet précis et discutable. Et voilà pourquoi son livre ne fera pas avancer la question !

Son œuvre, telle du moins qu'elle est éditée en français, risque, par ailleurs, de scandaliser et de fourvoyer en raison du chapitre XVI tout entier, dû à un autre auteur, Mme Eva Martins, et intitulé : « La Maternité est-elle le couronnement de la vie ? » Pourquoi cette dissertation ? Mme Martins n'est ni étudiante, ni écolière. Elle n'a donc pas à apporter son témoignage dans ce livre de confessions de jeunes. Les idées qu'elle développe sont évidemment très répandues. Nous ne voulons pas parler de la haine implacable qu'elle a vouée à la guerre — c'est en dehors du sujet qui nous occupe, — mais de son féminisme exacerbé, de son eugénisme païen et inhumain, de son plaidoyer en faveur de l'avortement ,des oppositions simplistes qu'elle établit entre l'Amour et la Maternité. Ses thèses vont, en tout cas, directement contre celles du professeur Liepmann, telles qu'il les expose lui-même dans la Préface : « Toutes les transformations modernes de l'unité biologique viennent échouer contre la volonté procréatrice établie immuablement par la nature. Cette volonté ne se laisse pas imposer des fers, elle répond à toutes les tentatives par la plus énergique des menaces vitales. » Et plus loin encore : « Ainsi la conclusion définitive de notre science n'a d'autre but grandiose que l'unité biologique, seule capable

1. On sait que cette association, dont le siège est à Paris, 2e, 26, rue du Quatre-Septembre, a pour but « l'éducation mutuelle des éducateurs » et préconise la formation, auprès de toutes les écoles, des réunions de parents et de maîtres. Il va sans dire que ses efforts — quoique l'entreprise entende se maintenir sur un terrain de neutralité — ne seront jamais assez encouragés ni assez suivis.

de créer un avenir de valeur et de réaliser un présent de félicité. Le relâchement jusqu'à une licence effrénée des rapports sexuels naturels n'a jamais produit, chez tous les peuples civilisés, qu'un seul résultat : l'extinction des races » (p. XVII). Les idées professées par Mme Martins, ce sont celles-là précisément qui vont à « l'extinction des races » et à la disparition de l' « unité biologique ».

Quant à nous, nous ne voyons pas la possibilité de les concilier avec celles du professeur Liepmann. Tant que ce chapitre restera dans son livre, nous aurons, en tout cas, le droit de suspecter la sincérité de ses déclarations sur le mariage et de mettre en garde nos coreligionnaires contre son ouvrage dont, par ailleurs, certains détails obscènes et la couverture provocante ne laisseront pas de gêner beaucoup de lecteurs.

(*A suivre.*)

G. LECORDIER.

III. — Livres du jour

Fantoches rouges et bonshommes gris, par Jacques DEBOUT. Edit. Spes.

Les Grands mots devant le bon sens, par le R. P. CROIZIER, Editions Spes.

Ce livre du P. Croizier mérite de devenir comme celui qui le précéda : « *Pour faire l'avenir* », le manuel de nos cercles d'études. Ce qui ne veut nullement dire que nombre de personnages de « doctrine », sans compter les « fantoches rouges » et les « bonshommes gris » de J. Debout n'y puissent beaucoup apprendre.

Les fantoches rouges y apprendront que tout ce que contiennent de substantiel, d'avouable et de viable ces grands mots qu'ils font applaudir d'autant mieux qu'ils omirent de les définir : liberté, égalité, fraternité, progrès, socialisme, internationalisme, etc., tout cela est nôtre, parce que tout cela est du Christ. Et de même si des lois de justice et de charité s'imposent aux démocraties, au capitalisme, qu'ils y consentent ou non, c'est que,

depuis Jésus, et par Jésus, le monde a marché et marchera encore...

Il a marché parfois sans nous, parfois contre nous, précisément parce que nous laissions trop à nos adversaires le soin d'exploiter, en le déformant, un capital qui était nôtre.

C'est ce que, dès 1867, un homme d'une singulière clairvoyance, le P. H. Ramière, disait dans son livre : « *Les espérances de l'Eglise* », livre loué par Pie IX. Qu'on relise, à la table des matières de la seconde partie, ces seuls titres : L'Eglise et la liberté, et l'égalité..., et la fraternité..., et la Démocratie..., et les Principes de 89..., et la fraternité des peuples, etc., et on demeurera étonné de l'audace calme et sûre de ce théologien éminent doublé d'un ascète et d'un précurseur.

Le P. Croizier a bien fait de reprendre et de rajeunir le thème avec son humour et sa lucidité habituels.

Je parlais des hommes de « doctrine ». J'en connais, hélas, pour qui le dernier mot de cette doctrine sur laquelle ils jugent sans appel, a été dit dans la Théologie des Wirceburgenses, les Homélies de Mgr Pie, la Bible d'Allioli... Le P. Croizier leur rappelle que des documents comme les Encycliques *Rerum Novarum*, *Quadragesimo anno* devraient aussi se trouver, toujours, sous la main d'un homme de « doctrine ».

*
* *

Jacques Debout fait savoir, à son tour, avec infiniment d'esprit, aux fantoches rouges de l'anticléricalisme et du socialisme, aux bonshommes gris : chrétiens honteux, peureux et ignorants, qu'il leur suffirait de connaître l'Eglise, en sa doctrine authentique, pour la servir ou du moins la respecter.

Mais pas plus que son cousin le chanoine Broussillard, J. Debout n'ignore que « les omissions » des bons, leur ignorance ou leur lâcheté sont souvent l'excuse de l'ignorance et de la lâcheté des... autres. De leurs révoltes aussi. Lisez le chapitre : « Malheur aux pauvres », la description de cet « enfer » d'un taudis de la banlieue. Et le suivant : « Le libéralisme économique »... En le lisant, je me souvenais des confidences d'un matelot, au lendemain du sinistre du *Georges-Philippart*. C'était un chrétien bretonnant. Il me décrivait sa vie, la suite sans fin

des corvées, dimanche compris ; « ce jour-là, nous grattons les vergues au couteau ». Jamais un exercice religieux, un mot, un geste qui tire notre âme de son esclavage. S'il n'y avait pas, du côté de Paimpol, une vieille maman qui dit son chapelet pour moi et qu'il faut nourrir, je serais anarchiste. »

Dans le chapitre : « L'Evangile et le millionnaire », J. Debout parle d'un jeune prédicateur qui « ne tamisait pas l'Evangile », ce qui aboutissait à faire dire à la pieuse millionnaire (pour qui les matelots sont faits pour râcler les vergues toute la matinée du dimanche, même si d'aventure un prêtre passager est là pour dire la messe au salon pour les officiers et les passagers), « l'Evangile est bien exagéré ».

Félicitons J. Debout de ne pas « tamiser l'Evangile ».

Albert Bessières.

PETITE CORRESPONDANCE

I. A PROPOS DES MISSIONNAIRES DU TRAVAIL

Q. *On nous demande des renseignements à ce sujet. Nous les empruntons au Bulletin du « Groupe d'entr'aides sacerdotales », avril* 1932.

R. 1° *Quel est le programme des études faites à Lille? Y a-t-il un examen? Un diplôme à acquérir?*

Suivant les dispositions des étudiants et de l'autorité ecclésiastique dont ils relèvent, la durée de la scolarité sera de 3, 2 ou une seule année. Une scolarité de 3 ans permettra de donner une formation complète; mais il pourra se faire, puisqu'il s'agit de jeunes prêtres, que le temps dont ils pourront disposer soit plus étroitement mesuré.

Le temps des études (1 an, 2 ans, 3 ans) sera partagé entre un enseignement doctrinal et théorique donné à l'Université et des stages pratiques accomplis près des œuvres et des institutions sociales de la région.

Le programme théorique comprendra, notamment, les matières suivantes:

Méthodologie et enquêtes sociales;
Economie politique;
Législation du travail;
Notions du Droit public;
Sociologie;
Géographie sociale et humaine;
Maladies sociales;
Economie comparée.

Ces enseignements seront empruntés, pour la plupart, à ceux qui figurent déjà au programme de l'Ecole des Sciences sociales et politiques.

En outre, un cercle d'études spécial initiera les futurs missionnaires du travail aux publications les plus récentes et les habituera à l'exposé des questions à l'ordre du jour.

On tiendra à leur donner une formation non seulement sociale, mais économique et financière, étant donné que, très souvent, la solution des questions sociales a des aspects économiques et financiers qui risquent d'être quelque peu perdus de vue par ceux qui n'auraient fait que de la morale et de la sociologie.

Quant aux stages pratiques, ils se dérouleront près des différents secrétariats sociaux de la région, des caisses d'assurances sociales, des

mutualités et coopératives catholiques, et, d'une façon générale, partout où il y a œuvre d'observations utiles à faire pour un futur missionnaire du travail.

Le voisinage de la Belgique permettra, notamment, pendant les vacances, de prendre contact avec les grands organisations sociales belges.

Au bout d'une année d'études et après des examens appropriés, un certificat d'études sociales sera attribué à ceux qui auront justifié de connaissances suffisantes.

Au bout de deux ans, un diplôme;

Au bout de trois ans, un diplôme supérieur,

consacreront les études.

2° *Quelle est la situation des jeunes prêtres qui étudient dans ce but à Lille? Y a-t-il une maison pour les recevoir?*

Les Pères du Sacré-Cœur, de Saint-Quentin, dont le fondateur fut le Chanoine Dehon, ont à Lille une maison d'études pour jeunes prêtres.

D'autres combinaisons pourraient être envisagées si celle-là offrait quelque difficulté.

3° *A combien faut-il estimer les frais totaux d'une année de stage à Lille?*

Les frais de scolarité proprement dits sont très minimes puisqu'ils ne dépassent pas 150 francs.

Quant à l'entretien de la vie, il y aurait une combinaison à prendre avec la maison qui recevrait les jeunes prêtres. Mais cette pension ne dépasserait sans doute pas celle qui est acquittée dans les séminaires, par exemple.

Il y aurait à ajouter des frais de déplacements nécessités par les stages; mais ces frais ne monteraient pas bien haut, étant données les courtes distances à franchir.

4° *Quelle est la situation des missionnaires du travail vis-à-vis du diocèse, de la paroisse, des syndicats?*

Les missionnaires du travail, dans les trois diocèses de Lille, Cambrai, Arras, sont des prêtres du diocèse qui relèvent de l'évêque.

Ils ne sont attachés à aucune paroisse déterminée.

Vis-à-vis des Syndicats, ils sont des conseillers moraux, et s'abstiennent, avec une discrétion qui se comprend, de participer aux réunions proprement syndicales.

5° *Comment sont organisés les missionnaires de Lille? Comment est conçu leur groupement? Est-ce une association? Y a-t-il vie commune? Engagements spéciaux prévus?*

Chacun des missionnaires du diocèse de Lille est affecté à un des 4 secrétariats sociaux (Lille, Roubaix, Tourcoing, Dunkerque, Armentières). Celui de Roubaix-Tourcoing, à raison de sa grande importance, abrite deux missionnaires du travail.

Les locaux sont suffisants, non seulement pour l'installation des services, mais pour l'habitation personnelle du missionnaire.

Entre eux, les missionnaires du travail du diocèse ne forment point un groupement, ni une association. Ils n'ont pas d'engagement spéciaux à prendre. Ils relèvent de l'évêque.

Mais ils se réunissent assez fréquemment, au moins une fois par mois, tous ensemble, afin de s'encourager et de délibérer sur les questions d'intérêt commun.

Il arrive que l'évêque les charge tous d'une même mission à remplir dans leur circonscription respective, par exemple : constitution des Comités d'Aide familiale aux Chômeurs.

6° *Un directoire d'études va être dressé.*

Les études commenceront au début de novembre 1932.

II. QUESTION BIBLIOGRAPHIQUE

Q. *On nous demande s'il existe des ouvrages étudiant du point de vue catholique les sujets traités par divers volumes de la collection Evolution de l'humanité : « Le Langage », « Les Races et l'histoire », « Des clans aux empires ».*

R. Nous n'en connaissons pas de suffisamment au point, surtout s'il s'agit de livres de vulgarisation, de nature à rectifier ce qu'il pourrait y avoir de tendancieux dans ces ouvrages. Néanmoins, en ce qui concerne le second : « Les Races et l'histoire » (Introduction ethnologique à l'Histoire), vous pourriez lire les ouvrages de Jean Brunhes, spécialement sa *Géographie humaine de la France* dans la collection *Histoire de la nation française*, dirigée par G. Hanotaux. Pour apprécier le troisième ouvrage qui vous intéresse, concernant notamment l'organisation sociale chez les primitifs, vous auriez profit à prendre connaissance des travaux des ethnologues catholiques contemporains Schmidt, Pinard de la Boullaye, Lemonnyer, O. Leroy, Bros, etc.

Voir notamment Bros, *L'Ethnologie moderne*, Paris, 1923 et les divers comptes rendus des Semaines internationales d'ethnologie religieuse. Vous auriez aussi nombre de données précieuses dans le *Dictionnaire apologétique d'Alès* et dans *Christus*.

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUE DE DOCUMENTATION

La Documentation catholique. — 18 juin 1932. — **Associations catholiques.** I. *La société médicale de Saint-Luc, SaintCôme et Saint-Damien.* (Extrait du *Bulletin de la Société médicale de Saint-Luc, Saint-Côme et Saint-Damien*). — II. *La société Saint-Côme et Damien.* (Extrait des *Collectanea Mechliniensia.*)

Irénikon. — Mars-avril 1932. — Dom O. Rousseau, *Monseigneur van Caloen, précurseur du mouvement actuel pour l'union.* Note nécrologique sur cet évêque mort le 16 janvier de cette année, à l'âge de 79 ans.

Dom. Th. Belpaire, *Anglicans et orthodoxes. La commission dogmatique anglo-orthodoxe au palais de Lambeth* (15-20 *octobre* 1931).

Lorsqu'à la fin de ses travaux, en juillet 1930, la commission anglo-orthodoxe, qui s'était réunie au palais de Lambeth, pendant la conférence de l'épiscopat anglican, publia le résumé de ses travaux, on put y lire dans le premier article que la réunion d'une commission mixte, composée d'anglicans et d'orthodoxes, était prévue en vue de l'examen des questions dogmatiques qui séparaient les deux églises.

C'est en octobre 1931 que les délégués se réunirent à Londres. Ils firent suivre le résumé de leurs échanges de vues d'une brève conclusion dans laquelle, s'étendant sur l'impossibilité matérielle d'examiner en si peu de temps toutes les questions, ils exprimaient l'espoir de pouvoir continuer plus tard leur examen. Malgré les différences, il y a entre les églises beaucoup de points d'accord. On a convenu que la base de l'intercommunion sacramentelle devait être l'unité de foi, mais on n'a pas voulu déterminer dans quelle mesure on pouvait permettre quelque divergence dans la foi, sans nuire à l'unité. Cette détermination, bien paradoxale, est laissée aux autorités de chaque église, au futur prosynode pour les orthodoxes et aux convocations pour la confession anglicane.

Les anglicans présentèrent en outre à la délégation orthodoxe les formules de l'accord intervenu entre eux et les vieux catholiques. Ces formules furent jointes au résumé des discussions, et les membres orthodoxes acceptèrent de les présenter au prosynode de leurs églises. En voici le texte :

a) Chaque église reconnaît la catholicité et l'indépendance de l'autre et conserve la sienne ; *b*) Chaque église convient de recevoir les membres de l'autre à la participation aux sacrements ; *c*) L'intercommunion sacramentelle n'exige pas de la part de chaque église l'admission de toutes les sentences dogmatiques, de toute la piété sacramentelle et de toute

la pratique liturgique propre à l'autre, mais elle présuppose que chacun croit que l'autre possède tous les points essentiels de la foi catholique.

Notons-le, ces trois derniers points ne furent pas reconnus par les délégués orthodoxes ; ils acceptèrent seulement de les communiquer à leurs églises.

REVUES DE SCIENCE SOCIALE

Dossiers de l'Action populaire. — 25 juin 1932. — B. Pérovic, *L'organisation du milieu ouvrier.* La nécessité de l'organisation de milieu : dans la société moderne, dans le cadre du milieu social. A suivre. Extrait d'une thèse récemment soutenue à l'Institut des Sciences sociales de l'Institut catholique de Paris. — *Un voyage transatlantique.* Note d'un membre de l'équipage. « J'ai confiance en la rechristianisation de la Marine française. L'état moral actuel de la Marine marchande provient davantage de l'abandon religieux et de la mauvaise direction professionnelle dans lesquels les catholiques ont laissé les gens de mer, qu'à un prétendu atavisme, comme certains osent le dire. La Jeunesse maritime chrétienne pour sa part, les Syndicats chrétiens des marins pour la leur sauront le démontrer. »

A. Albaret, *Pour la collaboration scolaire.* Collaboration des pouvoirs publics et de l'initiative privée. — P. D., *La jurisprudence à l'assaut du mariage.* Les tribunaux reconnaissent tant de droit aux individus liés par *mariage apparent* que M. Josserand, doyen de la Faculté de Droit de Lyon, a pu proclamer *l'avènement du concubinat.* — M. Chaumonot, *Comment organiser une bibliothèque paroissiale.* Suite et fin. — Céline Lhotte, *Quelques familles ouvrières.* A suivre. —Paul Durand, *Thésaurisation.* Motifs, divers aspects, danger de la thésaurisation.

— 10 juillet. — N. Drogat, *Un cas d'économie dirigée : l'Etat et la viticulture.* — F. M., *Le foyer du jeune ouvrier à Maxéville.* — B. Pérovic, *L'organisation du milieu ouvrier.* Suite. — *Sur un Croiseur. De Brest à Toulon.* Notes d'un membre de l'équipage.

Chronique sociale de France. — Juin 1932. — « *Caritate Christi compulsi* ». Réflexions d'Eug. Duthoit sur l'Encyclique. — Jos. Vialatoux, *L'erreur libérale est-elle encore d'actualité?* « La vérité est que le Libéralisme ne consiste point seulement à prononcer la soustraction d'obédience de l'économique au politique ; mais encore celle du politique au moral. Ou, plus généralement, il consiste à faire d'un aspect particulier quelconque de l'activité humaine, économique ou politique, un domaine *clos*, un ordre *séparé*, dont la finalité *propre* serait indépendante de la finalité spirituelle, finalité *ultime* de l'homme.

« C'est sous cet angle, croyons-nous, que devrait être envisagée la question disputée de savoir si nous sommes encore aujourd'hui sous l'étreinte asservissante du Libéralisme, ou si le Libéralisme est périmé. On serait alors sans doute amené à voir que, si le libéralisme individualiste a cédé beaucoup de terrain, si même le libéralisme des groupes

économiques ou nationaux en a peut-être cédé quelque peu, il s'en faut de beaucoup qu'il ait vécu. »

Pierre Bost, *Pour une économie ordonnée. Essai de solution*. I. Le problème posé par la crise actuelle. II. Les faux remèdes. III. Le vrai remède : contingentement basé sur la population de l'entreprise ; salaire proportionné au labeur ; comment nous défendre du dumping des non adhérents. Conclusion. « En résumé, nous proposons une réforme des conditions de production et de vente caractérisée par :

« 1° L'organisation des professions, avec répartition des « charges de famille » et des « charges de production » par le jeu de caisses de compensation professionnelles, donnant à la profession organisée qualité pour étudier, promouvoir et diriger les améliorations techniques destinées à diminuer le labeur humain dans l'accomplissement de la tâche professionnelle.

« 2° L'institution d'organismes interprofessionnels ayant pour mission : de fixer la part de chaque individu dans les droits au marché pour les différentes professions auxquelles il participe ; — de répartir sur l'ensemble des professions la « charge de labeur » consentie à l'utilité générale, en rémunérant davantage le travail plus pénible par le jeu d'une caisse de compensation interprofessionnelle ; — de diriger l'évolution de l'économie vers les spécialisations, réductions ou extensions les plus favorables à une meilleure exploitation d'ensemble des virtualités économiques.

« Nous verrions très volontiers les professions organisées se charger, suivant le mode mutualiste, des divers risques qui leur sont propres : assurance contre les calamités agricoles, assurance incendie, assurance accidents, assurances sociales, avec réassurance possible à l'organisme interprofessionnel.

« A l'Etat, déchargé des besognes de sous-ordre dont l'accaparement constitue « l'étatisme », nous demanderions d'exercer sa fonction de gardien du bien commun, en veillant qu'aucun des corps organisés n'empiète sur les droits du voisin ; en promouvant, au besoin par voie législative, l'ensemble des mesures qui permettraient de passer de l'économie « mécanisée » à l'économie « humanisée » ; en favorisant la défense des institutions naissantes contre le dumping des entreprises attachées aux anciens errements.

« A la Société des Nations, enfin, nous demanderions d'obtenir des différents Etats adhérents qu'ils acceptent d'incorporer à leur législation toutes mesures qui faciliteraient la généralisation de l'organisation souhaitée ; — et alors de fixer à chaque nation sa place sur le marché mondial désormais organisé.

« D'aucuns estiment que, pour prévenir la guerre, la Société des Nations devrait avoir ses armes. Nous pensons que pour mieux organiser la paix elle pourrait encore avoir ses finances. »

Abel Clarté, *Pour sauver du péril de mort ceux que l'assistance n'aide pas :* les bourses de soins médicaux.

BIBLIOGRAPHIE

HISTOIRE

O. Aubry. **Napoléon III.** Bibliothèque « Historia », 2 volumes in-8. Editions J. Tallandier, Paris, 1923.

Parmi les nombreux historiens du Second Empire, M. Octave Aubry se place maintenant au rang des plus célèbres. Après la publication du livre remarquable qu'il a consacré à l'Impératrice Eugénie, il vient de rééditer dans la luxueuse collection « Historia » son ouvrage sur « Napoléon III ». Il ne s'est pas attaché à faire l'histoire détaillée des événements qui ont marqué la destinée, tour à tour heureuse et cruelle, de l'Empereur, mais il en a raconté les épisodes les plus significatifs : la vie à Arenenberg, Strasbourg, Ham, la présidence de la République, le coup d'Etat, le mariage, les guerres, puis le déclin du règne, Sedan, enfin les dernières années et la mort du souverain à Chislehurst... M. O. Aubry, d'une plume alerte et élégante, trace le portrait de tous les personnages qui en furent les principaux acteurs ; non sans hardiesse, il n'a pas hésité à reconstituer les paroles qu'ils échangèrent aux instants décisifs... Les amis de Napoléon III, l'entourage impérial, la Cour, les diplomates, les souverains étrangers, la reine Hortense et surtout l'Impératrice Eugénie, apparaissent à leur tour dans cette évocation d'une société brillante, mais plus cosmopolite que française. On lira avec intérêt les deux volumes de M. O. Aubry, qui contiennent de nombreuses illustrations choisies avec beaucoup d'intelligence et de goût.

R. R.

BIOGRAPHIES

Georges Rigault. **Un grand éducateur apostolique : Le Frère Philippe.** In-12 de 232 pages. 12 fr. Edit. Bloud et Gay.

Frère Philippe ? Il s'agit de Mathieu Bransiet, originaire d'Apinac, petit village du Forez, qui gouverna pendant trente-six ans, comme Supérieur général, de 1838 à 1874, l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes ; un simple paysan, « d'une laideur rustique », mais qui « par la sagesse et l'humilité retrouva le génie de M. de La Salle » (p. 138).

L'histoire du Frère Philippe, c'est l'histoire de son Institut ; aussi ne faut-il pas s'étonner de ne trouver, dans le petit volume de M. Rigault, que bien peu de renseignements sur la vie intime de son héros. En revanche, c'est un admirable résumé qu'il nous livre de toutes les initia-

tives privées et publiques du dix-neuvième siècle dans l'ordre scolaire. Et c'est pourquoi cette nouvelle biographie a paru utile après celles de M. Poujoulat (en 1874) et de M. Escard (en 1913).

Ce qui ressort de cette histoire c'est que nos Ministres de l'Instruction publique ont longtemps encouragé les « Frères » et qu'ils firent même de larges emprunts à leurs principes, à leurs méthodes, voire à leurs manuels. Mais hélas ! comme l'écrit l'auteur (p. 208), c'était « afin d'être en mesure de se passer d'eux ».

Et, de fait, on s'est passé d'eux, ou presque... Les adversaires actuels des Congrégations enseignantes, on le sait, ne répugnent pas à proclamer que l'Université doit beaucoup aux Fils de Saint Jean-Baptiste de La Salle. Ils seraient aussi tout prêts à reconnaître que les luttes que soutinrent jadis les « Frères » contre des Ministres, tels que Thiers, Fortoul, etc. (voir p. 201) en faveur de la stricte gratuité des classes ont préparé l'avènement de l'Ecole unique (Sélection et Gratuité). Mais ils demeurent irréductibles quand on leur propose une reconnaissance légale, même sous forme adaptée comme celle de l' « Institut missionnaire des Frères des Ecoles chrétiennes ».

Les critiques de détail (Exigence excessive de la récitation littérale aux dépens de la formation générale de l'esprit — Usage abusif des punitions corporelles) ne valent pourtant plus, ils le savent fort bien. Mais une reconnaissance légale des « Frères » leur apparaîtrait comme un retour en arrière dans la voie qui doit conduire à la laïcisation intégrale de tous les ordres d'enseignement. Et voilà pourquoi les comités de « défense laïque » surveillent nos Législateurs...

Pendant ce temps, les maisons de formation des « Frères des Ecoles chrétiennes », du moins en France, restent vides; les anciens, qui ont tenu et qui tiennent encore, après avoir fait le sacrifice de leur habit religieux, disparaissent les uns après les autres, sans que la relève puisse se faire. Cette relève, devons-nous l'attendre d'un revirement d'ordre politique ? Ou bien d'une nouvelle adaptation de l'Institut lui-même aux contingences françaises actuelles ? Nous ne le savons. Quoi qu'il en soit, le dernier livre de M. Rigault posera le problème à bon nombre de nos contemporains. Et ce sera déjà un résultat appréciable.

G. L.

SOCIOLOGIE

La Hiérarchie catholique et le problème social. Spes, 1931. 40 fr.

Ce très précieux volume est publié par l' « Union internationale d'études sociales » de Malines qui nous donnait naguère un *Code social* universellement apprécié. Le nouveau venu, imprimé sur vélin bibliophile, sera, lui aussi, bien accueilli : il nous donne un répertoire des documents d'ordre social émanés de la Hiérarchie catholique, Papes et évêques, depuis 1891. Au total, 1.750 documents sont ici inventoriés, avec un grand nombre de références. Très utile instrument de travail doctrinal et apostolique, cet ouvrage, malgré la sécheresse nécessaire de sa forme, a une valeur apologétique qu'on ne saurait contester.

E. D.

Marthe Hébert. **Aux prises avec la tuberculose. Ah! si tous étaient dépistés à temps!** Spes, 12 francs.

La lutte contre la tuberculose, effrayant fléau des masses ouvrières, est un apostolat social au premier chef. Après une période de tâtonnement, il semble bien que cette entreprise si salutaire est désormais menée méthodiquement et scientifiquement. Pour nous y intéresser et nous faire connaître aussi le dévouement de ceux qui s'y consacrent, une infirmière visiteuse nous raconte ici ses souvenirs, souvent pittoresques, parfois très émouvants, toujours suggestifs. A nous d'entendre son appel et de nous faire les apôtres du « dépistage ». E. D.

VARIÉTÉS

Ernest Seillière. **Baudelaire.** Un vol., 25 fr. Coll. « Ames et visages ». Librairie Armand Colin, Paris. 1932.

Sur Baudelaire dont on veut faire un poète catholique, M. Ernest Seillière a écrit un livre courageux, fortement documenté, et qui, dans l'ensemble, malgré la nécessité de dire un peu durement la vérité, est peut-être l'étude la plus équitable que nous ayons jusqu'ici.

Par sa facture vigoureuse, la sonorité du rythme, l'inspiration étrange quoique bien superficielle par endroits, Baudelaire est le précurseur du symbolisme et de la poésie contemporaine. Faut-il voir en lui un poète catholique? Pour le juger à sa juste valeur, M. Seillière s'efforce de dégager les grandes lignes de sa philosophie.

Que M. Seillière ait une conception originale et toute personnelle de la critique, un système qui, comme tout système, présente de fortes assises et des exagérations manifestes, c'est ce que nous essayerons de dire prochainement; mais il faut lui reconnaître le don de l'analyse claire, bien informée. Baudelaire, dans ce dernier livre, apparaît avec son tempérament, ses idées, ses théories, ses déformations, ses travers et ses tares, bref l'homme que nous voudrions connaître.

Il a reçu dans l'enfance une formation chrétienne, mais, par une faiblesse de volonté qui ne peut réfréner le désir de l'inconnu et du mystère trouble et sensuel, Baudelaire adolescent se révolte contre les disciplines familiales et la conception bourgeoise de l'existence pour justifier les désordres de sa jeunesse, son indolence, la déchéance enfin et le déclassement qui s'ensuivent.

Le caprice le plus pernicieux qui domine cette intelligence fine et avisée, l'effort à certaines heures pour rejeter l'armature morale du catholicisme, la foi persistante au péché originel, à la Rédemption, l'idée fixe d'un démon tentateur, tout cela se heurte contradictoirement en Baudelaire et constitue le drame poignant d'une vie qui passe brusquement de l'émotion vraie à l'artificiel, du mysticisme sain au satanisme.

Il faut pour comprendre Baudelaire faire la part des influences extérieures: la Révolution de 48, le mouvement socialiste, démocrate et romantique, après une exaltation généreuse, ramènent le poète à une conception pessimiste de la société.

Le poète pour Baudelaire — et en cela il est bien romantique — est

un enfant enivré par les formes et les couleurs, qui, allié et inspiré de Dieu, suit sa libre vocation de Messie et de prophète divin. Son inspiration lui dicte une esthétique émancipatrice de l'art sous toutes ses formes. Le poète doit se garder de toute intention morale de peur de diminuer son œuvre ; il lui faut peu de chose pour en arriver au dandysme fait de recherche, d'excentricité, d'orgueil et de révolte, « suprême éclat de l'héroïsme dans la décadence ».

Cette esthétique, Baudelaire l'applique à ses contemporains, soit qu'il fasse l'apothéose d'Eugène Delacroix, qu'il exalte le pinceau d'Ingres, la musique de Wagner, la poésie de Sainte-Beuve (Joseph Delorme et les Consolations), le roman de Balzac et de Flaubert, ou qu'il critique Victor Hugo, « un sot de génie ». Dans une lettre à Sainte-Beuve, il dit ses préférences et ses haines : « Excepté Chateaubriand, Balzac, Stendhal, Mérimée, Vigny, Flaubert, Banville, Gauthier, Leconte de Lisle (et Sainte-Beuve bien entendu), toute la racaille moderne me fait horreur. »

Ce que furent l'inspiration inconsciente de Baudelaire, ses tares originelles (névrose, nécrophilie, sadisme, etc.), l'influence du milieu de la bohème artiste choisi par le poète, la maladie de Baudelaire, M. Seillère l'expose sans dissimulation dans des pages pleines de pitié. Sur la fin, Baudelaire en arrive à une psychologie exagérément pessimiste, oscillant entre le satanisme romantique et l'idée chrétienne du démon tentateur. De son expérience amère de la vie, il emporte le dégoût de la femme, regardée comme un suppôt de Satan. Douloureux conflit qui subsiste en lui : pendant que le critique, le penseur, le bourgeois chrétiennement élevé en arrive à cette condamnation de sa vie antérieure, le poète ne peut se libérer de ses appétits et se complait dans le satanisme qu'il dénonce.

Si sa conception générale de l'existence humaine est plus saine, plus exacte au soir de sa vie, Baudelaire manque de la volonté nécessaire pour imprimer à sa vie de notables changements, et la paralysie l'enlève avant qu'il ait pu s'affranchir.

En conclusion, M. Seillière caractérise assez justement la nature de son catholicisme.

« Je crois qu'il est permis de dire que son catholicisme — catholicisme assez intermittent et fait surtout de réminiscences émotives — était suscité de temps à autre par des souffrances physiques et psychiques qu'il s'efforçait d'interpréter mystiquement comme un signe de l'intérêt porté par Dieu à son âme : ainsi ses douleurs lui devenaient-elles un peu plus supportables à titre de sceau de l'alliance céleste. Ce catholicisme fut encore celui du péché cultivé en même temps que déploré : un catholicisme enfin qui a quelque chose de celui du quinzième siècle, avec ses danses macabres, et de celui du dix-septième siècle espagnol avec ses bandits devenus des saints subitement, par un coup de la grâce : catholicisme encore largement romantique en un mot et qui n'a pas eu le temps de dépasser en lui cette étape. »

G. D.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

UN NOUVEAU TÉMOIGNAGE SUR LE MODERNISME [1]

« ...Il ressort des trois volumes des *Mémoires* que M. Loisy a été jugé injustement par l'intransigeance de l'Eglise et que sa doctrine, si sévèrement condamnée, n'était que le verdict d'une critique devant laquelle l'Eglise devra faire amende honorable pour se sauver. S'il n'est pas trop tard ; car elle a manqué l'occasion qu'il lui offrait pour son bien » (p. 6).

C'est ainsi que le P. Lagrange synthétise la portée de la vaste publication qui vient de remettre au premier plan de l'actualité le nom de M. Loisy. Où l'on voit assez qu'il ne s'agit pas seulement ici d'une autobiographie complaisante où l'auteur croit devoir intéresser le public, dix-huit cents pages durant, aux plus minimes détails de son existence et jusqu'à tels traits intimes dont il n'apparaît guère que le besoin se fît sentir ; pas davantage d'une simple histoire littéraire où sont narrées par le menu la genèse et les destinées de ses moindres ouvrages, sans en exclure les anonymes et les inédits ; ou même d'un plaidoyer *pro domo* où sont largement exploitées, avec ses notes personnelles, des confidences épistolaires pour lesquelles un minimum de délicatesse eût sans doute commandé plus de respect et qui déborde périodiquement en un flot d'invectives dirigées, soit contre les adversaires dont il rencontra l'opposition, soit contre les « amis » trop longtemps abusés dont les yeux finirent par s'ouvrir à son sujet. Avec et par-dessus tout cela, les *Mémoires* de M. Loisy sont une charge à

1. M. J. Lagrange, O. P., *M. Loisy et le modernisme*, in-16 de 251 p., Juvisy, éditions du Cerf, 1932. Prix : 15 francs.

fond contre la conduite de l'Eglise dans l'affaire du modernisme. Et c'est par là qu'ils offrent un intérêt général qui ne fut peut-être pas toujours également compris.

On ne s'y est pas trompé dans les milieux anticatholiques, où ces trois lourds volumes ont reçu un accueil empressé, non seulement pour l'abondance et la sincérité de la documentation qu'ils fournissent « à l'histoire religieuse de notre temps », mais pour le conflit qu'ils accusent de la science et de la foi chez un prêtre d'esprit ouvert, sans autre solution normale que la ruine de celle-ci. Pas un de ces chroniqueurs ou de ces panégyristes ne semble, d'ailleurs, s'être aperçu des réserves qu'impose un témoignage aussi partial et aussi passionné. En présence de ce critique dont plume corrosive s'exerce à l'envi sur les personnes et les choses les plus respectables, l'abdication de la critique serait-elle une loi ?

Dans ce genre à la fois simpliste et sectaire d'exploitation, la palme, sans nul doute, appartient à M. Charles Guignebert, qui, non content de reprendre à son compte, en une longue recension, les jugements les plus injustes ou les plus risqués de l'auteur, que, fort de son incompétence, il accepte comme définitifs, les aggrave de commentaires personnels d'autant plus odieux que l'excuse des représailles lui fait défaut[1]. Singulière méthode, pour qui se pose en critique, dont un autre thuriféraire — celui-là pseudonyme — a donné la formule, qui en est la condamnation, quand il fait profession de suivre M. Loisy « les yeux fermés[2] ».

Ce caractère agressif des *Mémoires*, joint à l'usage qui en est fait contre nous, ne rend-il pas d'autant plus surprenante et, au total, plus pénible la mollesse de notre réaction à leur endroit ? Qu'un laïque au verbe indépendant, M. René de Planhol, se soit exprimé sur le cas de M. Loisy avec une juste et saine vigueur dans une obscure petite feuille de combat[3] : des affinités politiques, en dépit de tous les efforts, ont rendu les organes de la presse religieuse qui peuvent prétendre à la direction du grand public résolument hostiles à l'utilisation de ce jugement, sans les

1. *Revue historique*, janvier-février 1932, p. 91-115. La *Croix* du 10 août a protesté contre l'insertion d'un tel pamphlet dans une revue qui voudrait être « l'organe quasi-officiel de la science historique française ».
2. « Sylvain Leblanc », *Un clerc qui n'a pas trahi*, Paris, 1931, p. VII.
3. *Sur la crise religieuse du modernisme*, dans *La nouvelle Lanterne*, août-septembre 1931, p. 413-449.

amener, par compensation, à prononcer le leur. Ecrivant pour les lecteurs d'une revue de grande information, le plus écouté sans nul doute de nos théologiens, M. Jules Lebreton, semble s'être interdit de franchir le domaine de la psychologie individuelle, pour ne retenir des *Mémoires* que le mystère d'un prêtre qui perd la foi[1]. Pages iréniques et discrètes, qui font penser à celles que Mgr d'Hulst publiait au lendemain de la mort de Renan, mais qui en laissent désirer d'autres où la question serait prise dans toute son ampleur.

Sans doute est-il possible et probable qu'une suprême délicatesse explique certaines abstentions. Combien d'autres avaient les mains libres, qui n'ont pas eu l'air de s'en souvenir ! De telle sorte que, jusqu'ici, les inculpations graves lancées contre l'Eglise — et trop remarquable, à nos communs dépens, était le fait pour n'être pas remarqué — demeuraient sans contrepoids.

Tous ceux à qui pesait le sentiment de cette carence trouveront, dans le volume du P. Lagrange, un motif de soulagement. Par les lignes déjà citées, on a pu voir combien vive est, chez lui, la perception du problème que posent aux défenseurs de l'Eglise les accusations de M. Loisy. La manière dont il en conçoit la solution est du même style.

« ...Au-dessus des questions de personnes et des commérages, il y a donc en jeu deux questions de principe... Je voudrais montrer que l'Eglise ne pouvait se soustraire au devoir de condamner ce qui était une très grave hérésie. Ceux pour qui la chose était encore douteuse seront étonnés que l'autorité ait supporté si longtemps de paraître dupe d'une équivoque calculée... Que valait en soi la critique... de M. Loisy ?... Il m'a paru... qu'à réduire ses opinions à quelques points principaux, les plus graves de tous, on pourrait indiquer la méthode qui permet d'en relever le mal fondé, en tous cas d'établir clairement qu'elles ne représentaient pas une science adoptée sans discussion » (p. 6-7).

C'est, en conséquence, un jugement de fond que le P. Lagrange se propose de porter sur l'*imbroglio* de ce que fut, grâce au principal de ses agents, la crise moderniste dans notre pays.

1. *La crise moderniste vue par M. Loisy*, dans *Etudes*, 5 février 1932, p. 257-279. Tout en notant, au passage, la « passion qui souvent égare l'auteur » (p. 259), M. Lebreton déclare vouloir s'en tenir à « suivre... l'évolution de sa pensée » (p. 260). Son article est résumé dans les colonnes de l'*Ami du Clergé*, 24 mars 1932, p. 177-186.

« Antédiluvien récent, écrit-il en reprenant (p. 6) un mot de M. Loisy, qui appartient déjà à l'histoire[1], mais qui agit encore ». Double raison de retenir avec l'attention qu'elle mérite, en une matière où l'honneur de l'Eglise est engagé au premier chef, la déposition d'un arbitre aussi autorisé.

I

« On a distribué très largement l'épithète de moderniste. Le champ de l'erreur étant très étendu, sans limites précises, on prétendait y avoir entrevu beaucoup de personnes qui s'en étaient tenues éloignées. Tout au contraire M. Loisy. Il ne distribue le brevet qu'avec une extrême parcimonie. C'est à se demander s'il n'était pas le seul à y avoir droit avec G. Tyrrell » (p. 136).

Personne, en tout cas, ne saurait contester à l'auteur des *Mémoires* ses titres à ce qualificatif. Après l'avoir longtemps repoussé, il affecte plutôt de s'en parer maintenant et son propre témoignage confirme à cet égard le verdict de l'opinion. On peut même se demander s'il n'a pas concentré en lui-même, les autres n'étant guère que des satellites ou des dupes, tout le modernisme français. Voilà pourquoi le P. Lagrange est d'abord amené à reprendre et à commenter, d'après les aveux et les documents versés par lui-même au débat, la carrière de M. Loisy.

Tout le monde aujourd'hui connaît, ou peut connaître, par ses autobiographies successives, cette lamentable histoire d'un prêtre instruit et laborieux à qui ses études ont fait, de bonne heure, perdre sa foi au caractère surnaturel de l'Eglise et à la valeur absolue de ses dogmes, mais qui n'en continue pas moins à rester dans son sein pour y infuser peu à peu ses nouvelles convictions. Alors que cette rupture intime était consommée depuis 1886, vingt années durant M. Loisy allait soutenir le paradoxe, non seulement de n'en rien manifester au dehors, mais de se poser en apologiste et en réformateur. Quand son volume *Choses passées* (1913) découvrit pour la première fois les secrets de son âme, le P. La-

1. Qu'il nous soit permis de renvoyer à notre volume d'hier : *Le modernisme dans l'Eglise*, Paris, Letouzey, 1929. Le P. Lagrange veut bien rendre à cette publication (p. 137) un hommage dont nous lui sommes reconnaissant et qui s'ajoute aux sarcasmes de M. Loisy pour en dire l'actualité.

grange, comme il se plaît à le rappeler (p. 66), fut de ceux qui pensèrent « que M. Loisy avait poussé au noir son ancien état d'esprit, antidatant inconsciemment son incrédulité d'après ses dispositions postérieures ». Devant les attestations réitérées des *Mémoires* et les textes qu'ils empruntent au *Journal* de l'auteur, la moindre possibilité de doute est désormais exclue.

Pour savoir ce que fut en réalité le modernisme, il n'y a donc plus qu'à s'en remettre au témoignage de son initiateur. Le P. Lagrange s'attache avec raison à certain dialogue renanien, écrit pendant les vacances de 1883, où, par la bouche d'un « jeune savant », M. Loisy fait reconnaître à l'Eglise la définitive caducité de ses croyances et l'obligation de « traduire » les vérités que « la masse » accepte d'elle sans défiance pour en conserver le bienfait « à un petit nombre » irrévocablement désabusé. Programme que l'Eglise accepte sans aucun signe d'émotion.

« ...Elle avait compris que l'apprenti théologien, au moment où il lui faisait appréhender que ses meilleurs amis ne pouvaient la sauver, se proposait d'être lui-même ce sauveur et se sentait de force à réparer la vieille barque de Pierre par un coup hardi... Comme il était d'Eglise et attaché de sa personne à l'Eglise, il tenait cette gageure de faire bénéficier la vieille institution du renflouement de son bateau, pourvu qu'elle renonçât discrètement à son passé, au Christ et à Dieu, par une transformation qui sauverait les apparences en mettant des symboles au lieu des réalités » (p. 31-32).

Ne valait-il pas mieux sortir[1], dès là que, suivant l'expression qu'il devait employer plus tard, « les croyances les plus essentielles étaient en jeu » ? Tout le nœud psychologique du modernisme est là.

« Une distinction subtile lui permit de rester. Croyances essentielles ? Pour l'Eglise sans doute. Pour lui non, puisqu'elles n'étaient plus pour lui que des symboles. Ce qui compte seulement, c'est la morale, le principe d'une morale » (p. 37). « ...Dans la pensée de M. Loisy, l'Eglise devait subsister, du moins pendant un certain temps, comme l'appui indispensable de la morale. Dans la débâcle de ses convictions, un principe demeurait : celui

1. « Renan sort, ne présumant pas de ses forces au point d'entreprendre de conduire l'Eglise à se renier » (p. 36).

du perfectionnement moral de l'humanité, avec l'impératif catégorique du devoir incombant à chacun d'y contribuer de son mieux. Aucune institution ne groupait mieux les forces du bien que l'Eglise catholique ; on devait donc y rester » (p. 42).

Sous l'action de quelles causes s'était produite, dans l'âme de ce prêtre, la ruine complète de sa foi ? « M. Loisy tient beaucoup à nous dire que le principe de sa doctrine est issu de ses études bibliques » (p. 29). Et cette position des *Mémoires* est également celle qu'il aimait à prendre dans ses œuvres apologétiques d'antan : on devine aisément à quelles fins. Le P. Lagrange n'est pas dupe de cette assertion et le même dialogue symbolique lui sert très à propos d'argument.

« Il est aisé de reconnaître que le thème de fond est la relativité des connaissances et que la critique biblique ne joue dans cet ébranlement qu'un rôle très secondaire » (p. 26).

Par où le cas de M. Loisy rentre dans la normale[1] et prouve que la Bible ne fait pas plus perdre fatalement la foi que nécessairement elle la donne. Tout dépend des dispositions subjectives de celui qui se met à l'étudier. D'autant que M. Loisy se disait convaincu dès ce moment du caractère légendaire des récits évangéliques. Or, note le P. Lagrange (p. 38), « absorbé dans ses études de théologie et d'Ancien Testament, le jeune professeur n'a encore consacré aux Evangiles aucune étude spéciale ». Ce n'est donc pas à la critique pure, en dehors de tout autre facteur, que M. Loisy peut logiquement imputer son évolution.

Maintenant le dessein conscient de rester dans l'Eglise pour y travailler, sous prétexte de la servir, à la volatilisation progressive de ses dogmes n'est-il pas entaché d'une équivoque foncière, assez difficilement compatible avec les exigences du sens moral ? Le P. Lagrange n'est pas incapable de toute indulgence. « Notre-Seigneur, écrit-il (p. 38), n'achevait pas le roseau brisé, n'éteignait pas la lampe fumante encore. Qui de nous a le droit d'exiger qu'on consomme la rupture tant qu'il reste quelque espérance de l'éviter ? » « Mais, poursuit-il, il eût été plus décent de s'appliquer seulement aux faits, à la philologie sacrée, sans préoccupa-

1. « ...Il est vraiment étrange que les adversaires catholiques de M. Loisy se soient si constamment obstinés à lui refuser toute préoccupation philosophique ou théologique », alors que celle-ci « est au contraire la caractéristique très nette de son esprit » (p. 93). Cf. p. 168.

tion de théologie ni d'apologétique. » Aussi l'attitude contraire de M. Loisy le condamnait-il (p. 40) à « un système parfaitement délibéré de dissimulation[1] ». Le mot paraîtra dur : qui voudrait dire qu'il n'est pas mérité ?

Chemin faisant, il plaît à M. Loisy, comme pour se couvrir, de révéler, sur la foi de leurs relations intimes, que Mgr Duchesne aurait partagé son propre scepticisme, sauf à n'en pas tirer les conséquences. D'un trait vif, le P. Lagrange souligne l'indélicatesse du procédé (p. 21-22) :

« ...Il n'a donc entendu rendre aux morts que la justice. Mais qui l'obligeait à détruire l'opinion favorable du public sur ses meilleurs amis ?... Etait-ce se comporter, je ne dis pas en chrétien, mais en galant homme, que de s'appuyer sur cette intimité pour combattre les témoignages favorables de ceux auxquels Duchesne accordait moins de confiance ?... Puisque la calomnie est une infamie envers un mort, que dire de l'abus de confiance, qui a quelque chose de plus vilain ? »

Or, ce qui est vrai pour Duchesne l'est aussi, toutes proportions gardées, pour le baron Fr. von Hügel et pour Mgr Mignot, dont M. Loisy exploite à l'envi la correspondance en vue de les compromettre dans son aventure, sans d'ailleurs y réussir, en prenant tous les moyens de faire croire que leur amitié persistante et trompée de bonne foi sur les secrets de ses intentions allait jusqu'à une véritable complicité. Son besoin effréné d'apologie personnelle ne porte pas seulement l'auteur des *Mémoires* à des violences dénuées de toute mesure et de toute justice à l'égard de ses adversaires[2] : il le pousse à trahir ses « amis ». Et ceci est encore moins noble que cela. On sera reconnaissant au P. Lagrange de l'avoir nettement indiqué[3].

A la lumière de ces principes, le P. Lagrange passe en revue

1. Cf. p. 61 : « ...Il se réservait de demeurer attaché inébranlablement à une Eglise qu'il espérait conduire insensiblement à renier son passé et ses titres à une mission divine. »

2. En particulier, « ses *Mémoires* sont une dénonciation constante de la mauvaise foi de Mgr Batiffol ». Méthode à tout le moins étrange chez qui réclame impérieusement, dans des conditions autrement paradoxales, le bénéfice moral d'une parfaite loyauté. L'ancien recteur de Toulouse, poursuit avec dignité le P. Lagrange, « n'a pas besoin d'être défendu..., n'eût pas voulu être défendu contre des traits qui ne portent pas » (p. 158). Cf. p. 6 : « L'honneur de Mgr Batiffol est au-dessus de ces attaques. »

3. Le cas spécial du baron von Hügel est par lui brièvement touché plus loin (p. 153).

les événements douloureux qui allaient suivre. Il reconnaît (p. 49-50) avoir tout d'abord été dupe des déclarations catholiques affichées par M. Loisy. Qui aurait pu ne pas l'être ? Mais aujourd'hui il sait et ose parler franc.

Malgré la distance des années, M. Loisy s'épanche en récriminations amères contre la décision épiscopale qui le priva de sa chaire à l'Institut Catholique de Paris (1893), alors qu'il reconnaît avoir déjà discrètement revendiqué « l'indépendance de la critique à l'égard de ce concept périmé [qu'est l'inspiration], à l'égard aussi du contrôle théologique qui voudrait s'en autoriser ». Sur quoi la réplique de jaillir aussitôt :

« ...Alors, de quoi se plaint-il ?... D'après ce que M. Loisy nous apprend avec les pièces de conviction les plus précises, nous savons aujourd'hui que leur sentence [des évêques] était plus que juste[1]. Le seul tort fait au professeur était de l'arrêter dans son grand dessein de tirer à lui l'Eglise. C'est sans doute de quoi il se plaint » (p. 64 et 66).

Nonobstant cette destitution, M. Loisy fut sollicité de donner l'appui de sa plume à la *Revue biblique* naissante. « Tout, dit le P. Lagrange (p. 71), me faisait souhaiter d'obtenir le concours de cette force qui ne pouvait que grandir. » Collaboration peu cordiale et qui ne devait pas durer. En retour, M. Loisy d'insinuer maintenant que les premières dénonciations dont il croit avoir été victime seraient venues de ce milieu. Calomnie aussi gratuite qu'invraisemblable et dont le P. Lagrange fait bonne justice en quelques mots[2].

Puis, avec les publications prodiguées par M. Loisy sous son propre nom ou sous divers pseudonymes, ce fut, plusieurs années durant, ce que le P. Lagrange appelle fort bien « la guerre masquée » (p. 87). L'épisode le plus saillant et le plus grave en fut l'apparition de *L'Evangile et l'Eglise* (1902), « signal d'une nouvelle campagne nettement réformatrice de tout l'ordre reli-

1. Cf. p. 110 : « ...Il était tombé dans le doute sur le fait de l'existence d'un Dieu distinct du monde, tout en s'indignant très fort qu'on ne le gardât pas comme professeur à l'Institut catholique. »

2. A ce propos, le P. Lagrange fait connaître le texte d'un mémoire inédit (p. 85-86) adressé par Mgr Batiffol à un consulteur du Saint-Siège, le 18 décembre 1902, qui montre avec quelle justesse et quelle sérénité le prélat voyait alors la situation. Pièce importante dans l'histoire de la crise moderniste et qui suffirait à venger son auteur des insinuations dont il fut l'objet.

gieux » (p. 110). On put néanmoins s'y tromper au début et le P. Lagrange lui-même s'accuse d'avoir « trop cédé à un certain sentiment d'honneur ou simplement de justice » (p. 102) en s'abstenant de suspecter le loyalisme de l'auteur.

Une réaction se produisit néanmoins parmi les catholiques éclairés, à laquelle plus que personne, de concert avec Mgr Batiffol, le P. Lagrange prit sa part. Aujourd'hui, surtout, la tendance du « petit livre » est mise par lui dans tout son relief. « Tout y est réfutation de Harnack, tout y est destruction de l'Eglise telle qu'elle est » (p. 107). Et c'est l'heure que M. Loisy choisissait pour briguer l'épiscopat ! Curieux incident sur lequel le P. Lagrange a la noblesse de se montrer discret.

Bientôt survinrent les premières sanctions ecclésiastiques, dont les *Mémoires* reprennent copieusement la confuse histoire. Le P. Lagrange suit l'auteur sur ce terrain pour signaler en quelques mots les « subterfuges » (p. 144 et 155) dont y fit preuve M. Loisy et le « chef-d'œuvre d'astuce (p. 147) qu'étaient ses prétendues lettres de soumission.

Sur les sentiments de M. Loisy pendant les années de retraite qui suivirent, les *Mémoires* projettent la lumière la plus crue. Aussi le P. Lagrange de noter au passage la psychologie déconcertante de l'homme qui écrit dans ses notes intimes ne plus croire qu'à la religion de la « solidarité humaine », alors que, « quelques semaines auparavant, il fatiguait les secrétaires des évêchés en sollicitant un « *celebret* » (p. 152). C'est, par surcroît, l'époque où il quittait un moment la tour d'ivoire du travail scientifique et, « sous le voile de l'anonyme », entrait « dans la politique militante pour se jeter à l'aide du gouvernement de M. Combes » (p. 154). « Les bonnes âmes tentées de s'apitoyer sur le sort de ce pauvre prêtre finiront par s'étonner qu'on se soit abstenu de lui signifier le verdict de sa propre conscience : il devait s'en aller » (p. 151).

Il fallut l'Encyclique *Pascendi* pour déterminer M. Loisy aux actes définitifs. « Je ne me reconnais pas le droit de tromper personne », observait-il en son *Journal*. Et le P. Lagrange de commenter (p. 156) : « Certes, il était temps ! Que faisait-il donc jusqu'alors ? »

Après quoi il est assez difficile de comprendre comment l'au-

teur des *Mémoires* peut encore se répandre en invectives contre le Pape qui l'a frappé. D'un mot, le P. Lagrange exprime le verdict du bon sens (p. 141) :

« Loisy savait qu'il n'était plus chrétien. L'Eglise n'avait-elle pas le droit de le dire ? »

Cependant « la plainte de M. Loisy, bientôt transformée en grief, c'est qu'on l'a condamné sans l'avoir convaincu » (p. 138). Sur ce point toujours délicat, le P. Lagrange se prononce avec une égale fermeté.

« Qu'on y regarde de près, c'eût été en jugeant les propositions de M. Loisy exclusivement sur leur valeur ou leur fausseté scientifique que l'Eglise enseignante serait sortie de son domaine... Elle est juge et souveraine et sans appel, mais dans le domaine de la foi. La question première n'était pas de savoir si M. Loisy avait correctement raisonné en savant... Elle était de savoir si la doctrine de M. Loisy était ou non contraire à celle du christianisme, s'il avait encore le droit de se dire chrétien..., en essayant, sans nier très ouvertement les termes mêmes des dogmes chrétiens, de les remplacer par d'autres, tirés de prémisses purement humaines, dites scientifiques, mais qui, en tout cas, étaient inconciliables avec la foi des chrétiens » (p. 139).

Dans le procès de tendances que M. Loisy voudrait encore intenter à l'Eglise, en dépit de l'insistance et de l'âpreté qui distinguent son réquisitoire, la cause est entendue. Et de la sentence qui s'impose à tout juge impartial, c'est lui-même qui fournit les éléments.

« ...Le service que nous rendent les *Mémoires* est l'aveu non déguisé de l'hérésie, répétée avec une sorte de complaisance... M. Loisy ne renonce pas à dire qu'on ne l'a pas compris ; mais il prouve surabondamment qu'on ne s'est pas trompé sur la nature des propositions qu'il voulait faire prévaloir » (p. 165-166).

II

Trancher ainsi le cas du dehors, en montrant combien fut légitime la solution de l'autorité, ne paraît pourtant au P. Lagrange que résoudre à demi le problème. M. Loisy, en effet, ne manque pas

« de soutenir qu'il avait raison dans le fond, que l'Eglise a méconnu les acquisitions les plus incontestables d'un long travail humain, qu'en refusant de se transformer à sa suite elle a consommé une ruine qui ne peut tarder d'apparaître à tous » (p. 166).

Autant donc le P. Lagrange avait tout à l'heure souci de restreindre la tâche du magistère au domaine de l'appréciation doctrinale, autant il a conscience du devoir que les savants catholiques ont ensuite, pour leur compte, à remplir sur le terrain de la discussion. Bien que les *Mémoires* « ne contiennent aucun exposé des motifs qui ont obligé M. Loisy à décider que la position de l'Eglise n'est plus tenable », le poids réitéré de ses affirmations hautaines et sans doute aussi le prestige de son nom auprès de ceux qui sont incapables de porter en ces matières un jugement personnel lui ont paru appeler un contrôle plus rigoureux encore qu'autrefois.

« Car nous n'avons jamais pris la peine de démontrer *ex professo* que M. Loisy s'écartait de la foi de l'Eglise. Nous avons plutôt essayé de montrer qu'il le faisait sans de bonnes raisons. Le moment semble cependant venu... de noter quelques points, les plus importants, où l'on peut toucher du doigt l'insuffisance de ses prétextes » (p. 167).

Il reste à bien circonscrire, avec le champ du débat, celui des compétences de chacun.

« M. Loisy appelle à la rescousse de l'exégèse des forces vaguement désignées. L'autorité dans l'Eglise[1] « ne semblait voir que son droit et ne soupçonner pas la situation faite à l'exégèse, à l'apologétique, à la théologie catholique, par le progrès de la critique scripturaire et le mouvement général de la science moderne » (p. 166).

« Nous ne sachons pas, de riposter le P. Lagrange, qu'il soit qualifié pour parler au nom du mouvement général de la science moderne. » Et il reste bien entendu « que l'exégèse, l'apologétique et dans une certaine mesure la théologie, surtout historique, aient à tenir compte de la situation actuelle, comme elles ont toujours tenu compte des leçons du passé » (p. 167). Au surplus (p. 169), « qui songe à nier la perfectibilité des connaissances humaines » ? Il s'agit seulement de savoir si la critique a ruiné les positions

1. Citation prise dans *Autour d'un petit livre*, p. XV.

dogmatiques du christianisme traditionnel et en impose d'urgence la transformation à ses ultimes défenseurs.

Tout le problème se concentre, par conséquent, sur le terrain biblique, le seul où M. Loisy puisse prétendre à quelque autorité. C'est donc là que son critique va le suivre sans hésitation, bien que résolu à se contenter de l'essentiel.

« Il n'est... pas sans intérêt, remarque dès le début le P. Lagrange (p. 172), de constater quel rôle important joue le panthéisme dans la rénovation proposée par M. Loisy[1]. » Aussi prend-il d'abord la peine de rappeler que, s' « il y a eu progrès dans la connaissance et la domination du Dieu unique », c'est « toujours dans le même sens, sans la moindre déviation vers le panthéisme ». Même décomposés par la critique littéraire la plus audacieuse, les textes du Nouveau Testament, en cela fidèle héritier de l'Ancien, restent sans nul doute possible « une confession de Dieu ». Foi que l'Eglise a portée victorieusement devant le monde païen et qui est, encore aujourd'hui, celle de tout ce qu'il y a de sain dans le monde religieux. Sur quoi le P. Lagrange d'argumenter *ad hominem* (p. 174) :

« Où donc est le courant scientifique irrésistible auquel l'Eglise se devrait de ne pas résister ? Qu'ont à faire ici la liberté et les progrès de l'exégèse ? »

Et par là c'est la base fondamentale de la foi chrétienne, ainsi que de la foi religieuse tout court, qui se trouve mise *in tuto*. Il faut en dire autant de l'immortalité de l'âme (p. 176).

« Ce serait perdre le temps que de rappeler la foi héroïque de la primitive Eglise qui a vaincu la mort. Elle s'est trouvée en lutte avec une philosophie... qui se contentait d'une immortalité très relative par l'absorption dans le grand Tout, tandis qu'une autre philosophie annonçait la paix aux hommes par la certitude de rentrer dans le néant. L'âme, naturellement chrétienne, continuait à espérer, mais d'une espérance si incertaine ! Jésus est venu et l'on ne peut effacer de l'Evangile son appel aux âmes, ce qu'il dit du prix de l'âme, de la nécessité de tout sacrifier pour son salut, même le monde entier. Combien d'âmes ont compris

1. D'après le philosophe qui se révèle assez souvent dans les *Mémoires* en assertions nébuleuses, théisme et panthéisme pourraient bien être « deux aspects du vrai ». Logomachie confuse sur laquelle le P. Lagrange (p. 173) exerce à plaisir son ironie.

et l'ont suivi ! Faut-il ajouter, non sans pédantisme, que la critique biblique n'a pas signalé sur ce point la moindre variation dans la doctrine du Nouveau Testament ? »

Mais le « point central », d'où dépend toute la décision, reste évidemment la personne de Jésus-Christ. Sur elle s'est acharnée la critique de toutes les écoles depuis un siècle et plus. C'est à dresser le bilan de ses résultats que le P. Lagrange consacre le principal de son effort.

Une question préalable de méthode se pose dès le seuil de cette enquête. Le P. Lagrange ne craint pas de faire tout d'abord appel à un sage *a priori*.

« Il va sans dire que l'Eglise, qui a vu déferler contre son roc tant d'erreurs, ne saurait s'émouvoir de l'attitude d'un seul savant, si prestigieux que soit son talent. Il faudrait, pour excuser en quelque manière l'audace de la sommation, très douce dans les termes, que lui adresse M. Loisy au nom de la « critique », que celle-ci représentât l'accord positif des savants des divers pays sur un système. Car il ne suffirait pas d'un accord purement négatif, par exemple sur la négation de la divinité du Christ, si elle était fondée sur des motifs différents » (p. 177).

Puis, faisant aussitôt l'application de ce critère, le P. Lagrange de continuer :

« Or, non seulement les résultats ne sont pas les mêmes, mais, comme il fallait s'y attendre, ils se déduisent d'autres observations de fait, non moins inconciliables. C'est ce dont les lecteurs de M. Loisy ne se sont pas toujours avisés[1]... On s'imagine entendre le verdict de la science, quand on n'entend qu'une opinion » (p. 178).

A l'appui de cette assertion générale, le P. Lagrange de brosser, en quelques soixante pages fortes et denses, une revue critique des principaux systèmes actuels sur les origines du christianisme, en marquant surtout la part qu'y eut M. Loisy. Systèmes qui portent dans leur diversité même la preuve de leur

1. « Il est d'ailleurs le premier à reconnaître ce que beaucoup de ses raisonnements ont de conjectural. » Ce qui amène sous la plume du P. Lagrange cette remarque de haute portée dialectique à force de bon sens : « L'addition des probabilités n'équivaut pas à une certitude, encore moins celle des possibilités. »

égale incertitude et dont une discussion sérieuse établit la fragilité. Voici en quels termes l'auteur résume ses conclusions :

« L'école libérale se croyait en possession d'éléments suffisants pour écrire une vie de Jésus. L'eschatologisme a réduit cette vie à un résidu.

Celui-ci était tellement mince, tellement incapable de se prêter à l'évolution de la christologie qu'il a fallu recourir à des influences extérieures, notamment aux mystères païens. Ce fut le triomphe de l'école des religions comparées. Mais, si cette fusion rendait compte à sa manière du culte rendu à Jésus, elle n'expliquait pas, ce qui est un fait éclatant, la présence dans les Evangiles, non pas d'une histoire très suivie et complète de Jésus, du moins d'un très grand nombre de faits qui se présentaient comme des données historiques.

C'est ce qu'a prétendu expliquer la méthode de l'histoire des formes. Elle se trouva unanime pour reconnaître que le culte de Jésus était une situation acquise dans les plus anciens documents; elle est encore divisée sur l'origine de ce culte... [Ce système] a plutôt contribué au décri où est tombée la recherche purement historique, les uns se précipitant dans la négation absolue de l'existence de Jésus, d'autres la retrouvant par la piété intérieure et le fidéisme dans l'inspiration de l'Esprit, tandis que d'autres, de beaucoup les plus nombreux et d'une compétence incontestée, réagissent en faveur du crédit que méritent les écrits du Nouveau Testament, appuyés sur la tradition » (p. 238-239).

A l'encontre de l'ancien rationalisme, en effet, « un accord momentané » (p. 180) s'était fait chez les protestants libéraux sur un certain type du « Jésus historique ». Si le Christ n'était plus Dieu, du moins restait-il le docteur par excellence de la morale et de la religion, dont saint Marc, dûment dépouillé de ses éléments surnaturels, garantissait dans ses traits essentiels la vie et l'enseignement.

Cette conception a été battue en brèche par l'école eschatologique, avec MM. J. Weiss et Loisy première manière : celle de *L'Evangile et l'Eglise*. Ici Jésus n'est plus qu'un illuminé qui prêche la fin imminente du monde et sa morale une « morale d'intérim », que seul le génie réalisateur de l'Eglise devait transformer peu à peu en loi normale de l'humanité.

Mais, s'il en fut ainsi, comment expliquer l' « étrange métamorphose » qui, de ce messianiste abusé, a fait un Dieu ?

« Loisy, qui a prétendu prouver contre Harnack que Jésus ne fut pas le maître de la morale éternelle, le guide qui conduit à Dieu et ainsi le Sauveur des âmes, mais le prophète d'un avènement qui n'a pas eu lieu, n'a pas facilité la tâche qui s'impose à ceux qui ne veulent pas reconnaître en Jésus le Fils de Dieu incarné. Il leur faut montrer comment il est devenu Dieu... Cet avancement est ardu pour un sage, fût-il maître ès-sciences divines... Mais que faire d'un aventurier ou d'un illuminé ? » (p. 187).

Non moins paradoxal est ici le rôle accordé aux disciples (p. 191).

« Jésus fut, à coup sûr, une personnalité extraordinaire, un génie religieux de premier ordre... A choisir entre lui et les disciples, moins capables que lui de dominer les illusions du temps, ne faudrait-il pas attribuer à eux ces dernières et à lui les pensées d'une valeur incontestée ? »

Et aux critiques prévenus qui, pour les adapter à ce schéma, découpent en « deux séries de sources divergentes » les textes de nos Evangiles, le P. Lagrange d'opposer cet argument décisif : « Nous leur demanderons seulement de ne pas prendre pour point de départ ce qu'ils veulent démontrer » (p. 191-192).

Pour expliquer d'une manière plus satisfaisante l'origine du christianisme, M. Loisy devait invoquer par la suite (1919), après bien d'autres, l'influence des mystères païens. A quoi le P. Lagrange d'opposer au nom d'une « critique réaliste » les traits exacts des rites en question, qui établissent l'inanité historique de ce prétendu point de départ.

« Que l'érudition moderne essaie de dégager de tous ces faits une tendance, c'est son métier. Mais elle cesserait d'être critique si elle faisait de sa propre création un type reconnu dès l'antiquité[1]... On n'a pas le droit de comparer le mystère chrétien et le mystère païen ; car celui-ci n'existait pas » (p. 213-214).

Aussi bien M. Loisy de recourir à une sorte d'endosmose qui ne

1. En particulier, l'idée de mort expiatoire, qui serait devenue l'axe du mystère chrétien dans la théologie de saint Paul, est, d'après M. Cumont, d'importation chrétienne (p. 206). Par ailleurs, les premiers chrétiens, d'après M. Loisy, auraient ignoré l'aspect salutaire de la croix. « La comparaison, conclut le P. Lagrange (p. 210), clocherait des deux côtés. »

serait plus un emprunt. Phénomène subtil qui reste passible de la même objection.

« Souvent il nous a dit que le développement du christianisme ne fut pas affaire de raisonnement ni spécialement d'intelligence, que ce fut une vie en contact avec une autre vie. Mais en quoi consistait cette autre vie, nous voudrions l'apprendre par des allusions à des inscriptions, à des lettres ou à des monuments figurés, comme dans les ouvrages de M. Cumont » (p. 205).

« ...On oppose le mystère chrétien aux mystères païens. Nous voudrions savoir comment le mystère chrétien a pris naissance en s'aidant des mystères » (p. 208).

Aujourd'hui l'école comparative est supplantée par « l'école de l'histoire des formes ou de la tradition », qui prend pour base le culte de Jésus, vivant et agissant dans la communauté, pour expliquer la formation de la légende évangélique, un peu à la manière dont l'âme, dans l'anthropologie de l'école, façonne son propre corps. Le réalisme du P. Lagrange est réfractaire au mythe d'une « communauté tissant sa toile avec ses propres sentiments et les manifestations de sa foi » (p. 224). Une impulsion initiale lui paraît s'imposer.

« Que la religion soit un phénomène social, rien n'est plus certain. Mais qu'elle subisse l'action de grandes personnalités, c'est ce qu'on ne peut nier sans rayer de l'histoire les noms de saint Paul, de Mahomet, de Luther. Il faudra bien qu'on en vienne à reconnaître l'ascendant du plus grand de tous les fondateurs religieux : Jésus-Christ » (p. 220).

Et le P. Lagrange de railler finement cette tradition « aussi habile que lui-même » (p. 228) à laquelle recourt volontiers M. Loisy[1] et qui, sans avoir d'ailleurs le moindre fondement historique, aurait tiré de rien le portrait de Jésus si concret et si haut, si profond et si nuancé qui est celui des Evangiles. De cette nouvelle école on retiendra donc « un fait capital... : l'aveu du culte du Seigneur par la communauté primitive ». Mais il est de toute évidence que ce culte ne saurait être en l'air. Les écrits où il s'avère « sont l'expression d'une foi, c'est incontestable, mais

1. Subsidiairement il tente de tirer à lui, tout en accablant l'auteur de son dédain, le système du « style oral ». Le P. Lagrange désavoue cette exploitation, sans d'ailleurs témoigner une extrême confiance à « la panacée du R. P. Jousse » (p. 236).

d'une foi reposant sur une réalité, qui atteste qu'elle ne serait pas née sans cette réalité » (p. 239-240).

D'où cette conclusion où s'établit le bilan négatif de la science historique hostile à l'Eglise :

« On nous parlait d'un résultat atteint par la critique, et nous constatons un désarroi général[1]... Le difficile est que deux savants se trouvent d'accord. On est à l'affût d'un principe commun qui guide la critique, et on ne rencontre que des subjectivistes ingénieux » (p. 217-218).

En regard,

« le résultat positif est ici que la foi de l'Eglise n'a pas changé depuis les origines et qu'en s'attachant à elle on s'épargne beaucoup de circuits, — dans la réalité, beaucoup d'erreurs d'interprétation » (p. 241).

Non pas que la révélation chrétienne, avec sa donnée fondamentale d'un Dieu incarné pour nous, puisse jamais cesser d'être un mystère d'amour inaccessible à la raison. Mais aux rationalistes d'aujourd'hui comme d'hier le P. Lagrange interdit avec énergie de l'écarter pour ce motif.

« ...Comment êtes-vous sûrs que Dieu n'a pas été bon et libéral à ce point ? Cela est-il une conclusion scientifique ? Non assurément. Alors laissez-nous croire ce que l'Ecriture a affirmé » (p. 246).

Sur cet acte de foi se termine un ouvrage où la discussion critique a tenu tant de place. Rien ne montre mieux qu'il fut écrit par le P. Lagrange « avec son âme tout entière ». A l'aperçu qu'on vient d'en donner ici, moins pour le résumer que pour en indiquer l'importance et la richesse, il aurait manqué l'essentiel si l'on n'eût pris soin d'en marquer également cet aspect.



Du moment que le « modernisme » de M. Loisy fut, en somme, une aventure doublement vulnérable au regard d'une saine méthode scientifique et du loyalisme dû à l'Eglise par ses enfants,

1. Cf. p. 94 : « ...L'erreur de M. Loisy fut de regarder comme certain un état de la critique qui ne l'était pas et d'entraîner dans cette sphère mobile la stabilité du dogme. »

s'ensuit-il que tout soit fini avec la constatation de son effondrement aujourd'hui avéré ? Ce n'est pas de la part du P. Lagrange qu'on peut s'attendre à une telle simplification. Bien qu'il s'applique surtout à rétorquer sans faux ménagements les prétentions agressives de M. Loisy et à venger l'Eglise de ses sarcasmes, il ne laisse pas d'indiquer au passage les devoirs que cette crise impose aux croyants.

Au lieu de fermer la bouche à M. Loisy sous prétexte « qu'il s'est cru une vocation de réformateur de la doctrine » (p. 10), le P. Lagrange de remonter aux principes qui règlent ici les rôles respectifs.

« Dans une église *une* comme l'Eglise catholique, la mission de la réforme est confiée avant tout à l'autorité... Mais l'Eglise, régie par le principe de l'autorité, est aussi, et tout entière, et jusque dans ses moindres membres fidèles, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint. Il est arrivé très souvent... que des âmes plus dociles à ses inspirations aient compris plus nettement, senti plus fortement que les prélats eux-mêmes l'urgence d'une réforme... Toute l'histoire du christianisme montre clairement l'utilité des initiatives particulières, pourvu qu'elles soient, sinon suscitées, du moins approuvées par la hiérarchie » (p. 11-12).

En l'espèce, les préoccupations du P. Lagrange vont surtout à la science sacrée, spécialement à la science biblique. Pour son propre compte, il se félicite de s'être donné comme programme « le progrès à l'encontre d'un certain tutiorisme très bien intentionné, mais mal informé, qui, selon nous, prenait des opinions routinières pour des affirmations de l'Ecriture et en compromettait ainsi la véracité » (p. 73). Ce qui pourrait bien n'être pas uniquement vrai pour les exégètes. Et de même l'appel qui suit (p. 74) :

« ...La foi étant sauve, pourquoi les travailleurs catholiques ne chercheraient-ils pas simplement la vérité, avec autant d'ardeur et, s'il se peut, de compétence que les autres, ne considérant pas l'état actuel des opinions reçues par les écrivains catholiques comme intangible jusqu'au jour où leur position aura été forcée ? Quelle confiance plus assurée n'inspireront-ils pas, si on les voit, inébranlables dans la foi à cause de l'autorité divine, aborder résolument des problèmes que la théologie ne résout pas,

avec le simple parti-pris de dire ce qui leur paraît le plus vraisemblable après une discussion approfondie ? »

Cette mission des « travailleurs catholiques » fut-elle toujours admise et respectée par ceux qui ne se sentaient pas de taille à les suivre sur l'arène ? Le P. Lagrange avoue qu'il a « beaucoup souffert d'avoir été traité de *transfuge* » par un censeur aujourd'hui bien oublié (p. 102). Rappelant non sans quelque fierté la lutte clairvoyante et courageuse ouverte par Mgr Batiffol et par lui-même contre les petits « livres rouges » de M. Loisy, il ajoute mélancoliquement : « Cela n'empêcha pas que nous fûmes soupçonnés de mener la même campagne avec autant de hardiesse dans les idées, plus de précautions dans la forme » (p. 157). Et l'on voudrait être sûr que ces lourdes injustices appartiennent à un passé qui ne saurait plus revenir.

Sans doute ne faut-il pas confondre avec l'Eglise les errements de polémistes sans mandat, sinon sans crédit. Il n'en reste pas moins à tous ceux qui ont quelque souci de l'apostolat intellectuel parmi nous l'obligation de se convaincre qu'on ne peut prétendre à une action efficace contre le modernisme qu'en s'habituant à distinguer, avec le P. Lagrange (p. 50), « les données certaines, c'est-à-dire enseignées comme telles, des opinions plus ou moins sûres d'une routine qui n'acceptait pas la discussion » et, quand se posent des questions de personnes, en se faisant un devoir de ne pas confondre, par précipitation ou préjugé, les adversaires de l'Eglise avec ses loyaux serviteurs.

Jean Rivière.

UNE VIE DU P. JOSEPH, CAPUCIN (1)

Le 21 décembre 1638, dans l'église des Capucins de la rue Saint-Honoré, à Paris, le P. Léon, Carme, prononçait l'éloge funèbre du conseiller de Richelieu, devant l'assemblée « la plus célèbre en quantité et en qualité, qui ait été dans cette ville depuis trente ans, « soit pour le grand nombre de prélats, de che-« valiers des ordres et de princesses qui s'y trouvèrent, soit pour « la présence du Parlement en corps et autre noblesse sans nom-« bre qui y était[2] ». Le grand cardinal pleura, dit-on, en s'agenouillant près du cercueil du P. Joseph, et dans les moments difficiles, il répétait : « Où est mon appui? Je n'ai plus mon ap-« pui ! »[3] Le Capucin, qui était mort le 18 décembre, avait alors 62 ans et se trouvait dans la quarantième année de sa vie religieuse. C'est au récit de ses actions qu'un professeur des Facultés catholiques d'Angers, le chanoine Dedouvres, mort malheureusement avant l'achèvement de son œuvre, a consacré deux gros volumes d'un intérêt passionnant, et qui lui ont permis d'aller jusqu'en l'année 1630.

Dans une longue et substantielle introduction, l'auteur a examiné les travaux consacrés au P. Joseph depuis le XVIIe siècle et rappelé son œuvre personnelle. En 1895, il soutint devant la Faculté des lettres de Paris une thèse française qui avait pour

1. Le Père Joseph de Paris, Capucin. L'Eminence grise, par le chanoine L. Dedouvres, professeur de littérature latine aux Facultés catholiques de l'Ouest. Préface de G. Hanotaux. 2 volumes in-8 raisin de XVI-462 et 365 p. (G. Beauchesne éd., Paris (1932).
2. Dedouvres, *Le P. Joseph de Paris*, II, p. 365.
3. Dedouvres, II, p. 364.

sujet : « Le P. Joseph polémiste, ses premiers écrits, 1623-1626 », et une thèse latine : « De Patris Josephi Turciados libris quinque. » Puis d'année en année, la Revue des Facultés catholiques de l'Ouest publia les articles destinés à former les chapitres successifs du livre qui a paru cette année et qui, malgré ses lacunes, complète, en même temps qu'il le rectifie sur quelques points, l'ouvrage classique du regretté Gustave Fagniez. L'historien aura encore recours aux deux volumes qu'il publia en 1894, sous le titre : « Le P. Joseph et Richelieu », pour l'étude de son activité de diplomate. D'autre part, G. Fagniez a été l'un des premiers historiens qui ont mis le conseiller de Richelieu au rang qui lui appartenait aux côtés du principal ministre de Louis XIII. A partir de cette époque, a écrit avec raison le chanoine Dedouvres dans son « Introduction » : « ...le conseiller « généralement très écouté du grand cardinal peut dorénavant « partager avec lui la gloire d'une politique que leur même pa« triotisme et leur égal génie ont fait prévaloir pendant dix-huit « ans, par laquelle ils ont sauvé, avec l'autorité du roi, l'hon« neur et l'intégrité de la France[1]. » Mais ce que G. Fagniez n'avait pu faire, les documents qu'il utilisa ne le lui permettant pas, — et ce qui, au contraire, constitue la partie la plus neuve pour l'historien dans le travail de M. Dedouvres, — c'était de rechercher la place tenue dans la vie du P. Joseph par la religion et de montrer l'influence qu'elle avait exercé sur sa politique, d'étudier l'âme du Capucin qui, même dans les luttes de la politique, n'a jamais oublié le but premier de sa vocation religieuse. Or, l'abbé Dedouvres, qui fut pendant six ans aumônier du Calvaire d'Angers, eut la pleine communication de tous les écrits du personnage qu'il a étudié avec tant d'intelligence, écrits constituant, avec la « Vie du P. Joseph », œuvre de Lepré-Balain, les sources principales qui lui ont permis de composer ce livre, où revit avec une vérité saisissante celui que la calomnie avait longtemps défiguré et dont l'histoire commence à découvrir, avec lenteur, mais aussi avec une complète certitude, les mérites éminents.

Elève du collège de Boncourt, François Le Clerc du Tremblay, à l'âge de huit ans, y parlait « plus d'une heure en latin à l'éton-

1. Dedouvres, I, p. 77.

nement de tous », lors d'une cérémonie célébrée à la mémoire de Ronsard, devant le prince Charles de Valois, le duc et le cardinal de Joyeuse et une foule d'autres seigneurs. Il étudiait avec une ardeur qui surprenait ses maîtres : « J'aimais les livres avec « passion, — a-t-il écrit, — et ne pouvais encore lire que je les « feuilletais avec plaisir et sans savoir ce que j'y aimais[1]. » Les troubles ayant obligé sa mère à le ramener au château du Tremblay, près de Rambouillet, il y découvrit un « Plutarque traduit du grec par Amyot », et il en traduisit une partie en latin, émerveillant le principal de Boncourt. En 1595, — il avait alors dix-huit ans, — outre une connaissance parfaite du grec et du latin lui permettant d'écrire en vers et en prose dans l'une et l'autre de ces deux langues, il parlait l'italien et l'espagnol, — que lui avait appris César Oudin, secrétaire interprète du roi pour les affaires étrangères, — il connaissait aussi les principes du droit et de la philosophie, et l'un de ses professeurs de latin, Frédéric Morel, l'avait initié à l'étude de l'hébreu. Pour s'exercer aux arts qui devaient faire du fils du président Le Clerc un gentilhomme accompli, il entra à l'Académie que dirigeait le célèbre Antoine de Pluvinel, puis, en septembre 1595, ayant pris le titre de baron de Maffliers, il partit pour l'Italie. Il séjourna particulièrement dans les villes universitaires, surtout à Padoue, où s'il se perfectionna dans la connaissance des langues, tant anciennes que modernes, il étudia aussi l'art des fortifications et les mathématiques ; pour se préparer à la carrière vers laquelle il se sentait attiré : la diplomatie, il se livra à l'étude du droit, sous la direction du juriste Ottelio d'Udine. Quand il revint d'Italie en août 1596, la Cour l'accueillit avec faveur ; l'avenir le plus brillant s'ouvrait devant lui. Après avoir participé au siège d'Amiens, livré aux Espagnols en avril 1597, au cours duquel sa bravoure et son courage furent remarqués par le souverain lui-même, Henri IV lui permit d'accompagner son parent Hurault de Maisse, chargé d'une mission importante auprès de la reine Elisabeth d'Angleterre. Malgré son jeune âge, il y fit preuve d'une habileté égale au courage qu'il avait montré au combat, et il eut la satisfaction de vivre au milieu d'une Cour passionnée pour la littérature et pour les arts. Mais il dut bientôt quitter l'Angleterre, non sans regret sans doute, et en jan-

1. Dedouvres, I, p. 97.

vier 1598, le jeune gentilhomme, dont la situation mondaine était plus que jamais assurée, et dont Henri IV reconnaissait publiquement le talent de négociateur, était de retour à Paris.

Première mission diplomatique, que son entourage pensait devoir être suivie de beaucoup d'autres... Un événement qui allait bouleverser complètement sa vie se préparait pour lui ; il allait, pendant plus de vingt ans, abandonner la carrière qu'il préférait entre toutes ; et, quand il se mêlera de nouveau à la politique européenne, il sera devenu l'un des Capucins les plus illustres et les plus vénérés de l'Ordre, le collaborateur intime du grand cardinal de Richelieu. François du Tremblay, le baron de Maffliers, le fils de Jean Le Clerc et de Marie de La Fayette, apparenté aux Joyeuse et aux Montmorency, se cachera sous l'humble bure du P. Joseph, menant la vie pauvre et laborieuse que son parrain, le duc d'Anjou, lui avait prophétisée en le prénommant François !

*
* *

Vers la fin de 1598, un an après son voyage d'Angleterre, le baron de Maffliers entrait en effet dans l'un des deux noviciats des Capucins, à Orléans. C'était à la fois la réalisation d'un désir qu'il avait éprouvé dès sa dixième année et le terme de longues méditations sur les spectacles qui s'étaient offerts à ses yeux jusqu'alors, mais surtout depuis son retour d'Italie. Se refusant à mener l'existence de courtisan, il voulait vivre. « Et « pour cette âme vigoureuse, haute et noble, vivre, ce n'était ni « jouir, ni paraître, ni s'habiller même à la mode des cours, « c'était travailler au bonheur de ses semblables et à la gloire de « Dieu. C'est ainsi que, sous l'inspiration du ciel et l'influence « des circonstances, le baron de Maffliers, changeant d'idéal, « ferma les yeux aux brillantes espérances de la carrière diplo- « matique et livra son cœur aux saintes ambitions de l'apostolat « religieux[1]... »

Il n'avait jamais cessé de manifester une vive piété. Au cours de sa cinquième année, il récita un jour la Passion de N.-S. en présence de son père et de nombreux gentilshommes, avec une

1. Dedouvres, I, p. 130.

telle émotion qu'elle gagna tous les assistants. Lors de son voyage en Angleterre, il éprouva une telle compassion pour les hérétiques qu'il tentait de convertir tous ceux qu'il rencontrait. De retour en France, on ne le vit plus à la Cour, mais il rechercha la compagnie des personnages distingués par leur piété, ceux qui fréquentaient l'hôtel de Mme de Bérulle, mère de Pierre de Bérulle. Or, parmi les familiers de cette maison, figuraient de nombreux Capucins, parmi lesquels le P. Honoré de Champigny et le P. Benoît de Canfeld, ce dernier issu d'une noble famille d'Angleterre. Peu à peu, le baron de Maffliers qui, au cours de sa jeunesse, avait hésité entre les Chartreux et les Capucins, penchait en faveur de ces derniers, car ils répondaient parfaitement à ses aspirations. En effet, — écrit M. Dedouvres, — « saint « François avait établi son ordre pour la conversion des incré- « dules et des hérétiques, et pour l'assistance des malades, des « pestiférés et des ladres. Et depuis vingt-cinq ans les Capucins, « qui avaient réformé cet ordre lui rendaient en France tout « l'éclat de ses origines. Et nulle part les Capucins n'étaient en « crédit comme à l'hôtel de Bérulle[1]... »

Le baron de Maffliers, docile aux exemples quotidiens que lui donnaient tant de personnages aussi remarquables par leur naissance que par leur piété, se livrait de plus en plus à la pratique des sacrements et au service des pauvres. Puis il supportait avec patience les épreuves que Dieu lui imposait pour fortifier sa volonté, — l'opposition de sa mère fut la plus cruelle de toutes, — mais à la fin de 1598, il arrivait enfin à la réalisation de ses espérances. Mme du Tremblay, dans sa colère, alla jusqu'à provoquer une intervention du Roi et du Parlement, mais voyant tous ses plans successivement renversés, elle renonça subitement à son opposition, « se félicitant grandement de donner à Dieu ce- « lui qu'elle lui disputait avec tant d'obstination[2] ».

Le 2 février 1599, son fils prit l'habit ; il n'était plus que le frère Joseph. L'année suivante, après sa profession solennelle, ses supérieurs l'envoyèrent au séminaire de Rouen. Pendant son noviciat, il n'avait jamais cessé de surprendre et d'édifier ses compagnons par la sainteté de sa vie, la dureté de ses mortifica-

1. Dedouvres, I, p. 137.
2. Dedouvres, I, p. 153.

tions et de ses pénitences, son humilité, qui le portait à leur cacher jusqu'aux événements de son passé. Ses deux années de séminaire achevées, pendant lesquelles on lui avait permis d'assister spirituellement sa mère et d'écrire des traités de perfection chrétienne, il étudia la Théologie, puis le chapitre général de 1603 le nomma lecteur en philosophie au couvent Saint-Honoré. C'est alors qu'il composa son traité de l' « Explication des facultés de l'âme, leur office et les moyens de les régir », qui contient sans doute l'essentiel de son enseignement. En 1604, — il avait vingt-sept ans, — on n'hésita pas à l'envoyer comme maître des novices et vicaire du P. gardien au couvent de Meudon, dont il assura la direction pendant une longue absence de son supérieur. Par des exhortations quotidiennes, il s'efforçait de former à la vie monastique les novices dont on lui avait confié la direction, il adaptait aux besoins et aux dispositions de chacun d'eux la doctrine qu'il enseignait, composait à leur intention des résumés de ses leçons, il leur offrait surtout l'exemple constant de sa propre vie, car il avait souci de n'oublier aucun des devoirs de sa charge, même lorsqu'il prêchait au voisinage du couvent pour réparer les ruines morales laissées dans toute la région parisienne par les luttes de la Ligue.

Ses supérieurs ne lui permettant pas de s'engager, comme il le désirait, dans la voie du martyre, lui ouvrirent le plus largement possible le champ immense de la prédication : de 1605 à 1610, il fut successivement gardien des couvents de Bourges, Rennes, Chinon et Tours, ce qui lui permit de continuer et d'étendre l'apostolat commencé à Meudon. Il prêcha surtout à Saumur, à Angers, au Mans, recherchant les villes les plus atteintes par l'hérésie. Dans chacune de ces cités, pour continuer le bienfait de sa prédication, il laissait aux fidèles de petits traités qui étaient en même temps un souvenir de ses sermons et un guide pour la pratique de la vie chrétienne. Partout les foules se pressaient pour l'entendre, chacun quittait ses occupations comme nous le rapporte l'Angevin Lepré-Balain, dans sa « Vie du P. Joseph », à propos d'une Octave du Saint-Sacrement qu'il prêcha à Angers en 1607 :

« Le P. Joseph, écrit-il, prêcha dans l'église de Saint-Maurice, « qui est la cathédrale, d'où le chapitre est autant célèbre que « d'aucune église de ce royaume. Ces Messieurs se rendirent ex-

« traordinairement assidus à ses sermons. Le peuple s'y rangea de « sorte que Messieurs de la justice fermèrent le palais au matin, « les marchands et les artisans leurs boutiques, pour y assister « avec plus de liberté, si bien que l'audience fut si nombreuse « que l'on n'en a point encore remarqué de pareilles dans ce vas- « te vaisseau. Chacun prétendait s'enrichir des trésors qu'il dé- « couvrait, et on eût dit que les habitants de cette grande ville « oubliaient leur commerce pour gagner les richesses du ciel qu'il « étalait ; comme cet homme de l'Evangile pour acheter le « champ où était le trésor caché, ou comme celui qui vendit « tout son bien pour acquérir la précieuse marguerite qui le de- « vait rendre riche à jamais. En effet, le P. Joseph proposa un « diamant, afin d'expliquer, sous les éclatantes propriétés de cet- « te pierre, les rares excellences de la Sainte Eucharistie[1]... »

Sa station terminée, le P. Joseph regagnait son couvent, voyageant toujours à pied, et dès son arrivée, rejoignait la communauté et participait à ses travaux. En 1612, les religieux de sa province, en reconnaissance de ses mérites et des services qu'il avait rendus à l'ordre et dans la réforme de l'abbaye de Fontevrault, le choisirent comme premier définiteur de la province de Touraine. Le provincial, partant pour Rome, le désigna pour le remplacer : c'était le proposer comme son successeur aux suffrages des Pères qui, le 17 septembre 1613, l'élurent provincial de Touraine, à trente-six ans.

Fidèle à la règle qu'il s'était imposée dès son séjour à Meudon, et qu'il avait toujours observée au cours de ses prédications, il composa, à l'usage des religieux de sa province, un de ses Traités les plus remarquables, l' « Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison », que l'abbé Dedouvres s'est plu à rapprocher de l'œuvre, — toute contemporaine de celle du Capucin, — de S. François de Sales. La direction d'une province qui s'étendait d'une part de la Normandie et du Perche jusqu'à la Saintonge, de l'extrémité de la Bretagne à Nevers d'autre part, l'obligeait à des voyages continuels ; il trouvait pourtant le temps nécessaire pour continuer ses prédications. L'heure était venue enfin où le rôle du provincial des Capucins de Touraine allait grandir encore, où, à l'appel de la reine-mère, il allait remplir la

1. Dedouvres, I, 263.

mission de pacificateur à laquelle le destinaient et son état et son tempérament. Le maintien de l'union à l'intérieur du royaume, mais aussi la croisade contre les Turcs, la fondation des missions, en attendant la collaboration étroite avec Richelieu et les missions diplomatiques, telles allaient être les tâches entre lesquelles le P. Joseph devait désormais partager sa vie toute de pénitence et de labeur.

*
* *

Le désir de l'apostolat qui s'était emparé de François du Tremblay dès son adolescence, et qui s'était déjà manifesté pendant son court séjour en Angleterre, l'avait déterminé à entrer chez les fils de Saint François. Maître des novices au couvent de Meudon, il ne manquait pas de leur rappeler que la conversion des infidèles était au nombre des devoirs essentiels des Frères Mineurs. « Qu'il nous soit permis de dire, — a-t-il écrit dans « l' « Introduction à la Vie spirituelle », — que nos petits exer-« cices de pénitence journalière sont des jeux sacrés et de saints « ébattements pour adextrer et duire l'âme à choses plus gran-« des, et que la récompense temporelle (laissant l'éternelle à être « mise sur nos têtes par la main de Dieu dans le ciel), que cette « récompense, dis-je d'avoir louablement vécu, n'est pas d'être « appelé bon Capucin et d'avoir le chef couronné de la qualité « de bon Frère, d'avoir en l'ordre quelque estime et dignité. A « mon avis, tout cela n'est qu'une guirlande de feuilles et un « ombrage passager, à l'égard des prérogatives des premiers « compagnons de notre Père saint François, sur la peau desquels « se lisait l'ardeur apostolique. Ils avaient des corps comme « nous et tout le même extérieur, mais les courages différents « et une bien autre trempe que celui qui écrit ces choses, afin « de ne rien dire d'autrui. Ils étaient toujours au pied de la « Croix du Sauveur, non seulement attachée à l'église, mais ils « la portaient partout avec eux et l'ont plantée comme un trône « d'honneur dans les cœurs de tous sexes, âges et conditions. « Telle a été et telle sera toujours l'étendue du vol des aigles sé-« raphiques[1]. »

Lorsqu'en 1616, le P. Joseph conçut l'idée d'une croisade réunissant tous les princes chrétiens d'Europe contre les Turcs, il

1. Dedouvres, I, p. 236-7.

suivait l'exemple donné par ses prédécesseurs de l'ordre franciscain et restait fidèle à une tradition éminemment nationale, puisque la France avait sinon organisé, du moins pris une large part à toutes les croisades qui, depuis la fin du XIe siècle, s'étaient tour à tour dirigées vers l'Orient pour détruire la puissance des infidèles. En même temps, il espérait, en les groupant dans un ordre militaire destiné à combattre les Turcs, délivrer la France de grands seigneurs indociles et contribuer ainsi à la pacification du royaume. Secondé par Louis XIII et par Marie de Médicis, approuvé et encouragé tour à tour par les souverains pontifes Paul V, Grégoire XV et Urbain VIII, ayant reçu l'aide effective d'un grand nombre de princes chrétiens, surtout celle du duc de Nevers, Charles II, il dépensa pendant plusieurs années une activité inlassable pour grouper les bonnes volontés dans un immense effort destiné à délivrer la Grèce et l'Orient du joug que faisait peser sur eux la domination musulmane.

Le 20 septembre 1617, le duc de Nevers fit à Dieu la promesse de fonder un nouvel ordre de chevalerie, « l'Ordre de la Milice chrétienne », qui fusionna bientôt avec des organisations semblables établies en Allemagne et en Italie. Pendant sept ans au moins le P. Joseph multiplia encore ses courses et ses lettres, tant auprès des princes que des Capucins qui l'aidaient dans son entreprise. Le pontificat d'Urbain VIII venait de s'ouvrir par l'érection de l'Ordre et l'approbation définitive de ses Constitutions, quand la guerre de la Valteline mit aux prises la France et l'Espagne et affaiblit la bonne volonté du Saint-Siège. La lutte contre les protestants du royaume, puis les soucis de la politique extérieure ne permirent pas au P. Joseph de reprendre cette tentative de croisade à laquelle il ne renonça pourtant jamais. « Si la France eût eu cet incomparable bonheur d'entraîner la « chrétienté à Constantinople et à Jérusalem, et d'y exterminer « les infidèles, — écrit M. Dedouvres, — le P. Joseph eût vu se « réaliser le plus beau rêve de sa vie. Pour l'apôtre de cette croi- « sade triomphante, pour son âme passionnément désireuse de « servir ainsi, et de glorifier, l'une par l'autre, l'Eglise et la « France, quelle divine joie c'eût été d'avoir introduit un de ses « plus merveilleux chapitres dans l'histoire du Gesta Dei per « Francos[1]. »

1. Dedouvres, I, p. 459.

*
* *

Le P. Joseph avait parcouru l'Europe pour y préparer une croisade contre les Musulmans, mais il connaissait les difficultés qui s'opposeraient à la réalisation d'un projet aussi grandiose et c'est pourquoi, dès 1616, il songea à l'envoi possible de missionnaires, particulièrement de Capucins, dans les pays d'Orient afin de travailler à la conversion des infidèles et des schismatiques. Lors de son premier voyage en Italie, en 1616-17, il confia son dessein au P. Jérôme de Narni, Capucin très en faveur à la Cour de Rome et, quelques années plus tard, il eut la joie extrême de voir établir, le 14 janvier 1622, par le pape Grégoire XV, la Sacrée Congrégation de la Propagande. En 1625, Urbain VIII, reconnaissant la part prépondérante qu'il avait eue dans la fondation de cette Congrégation, le nomma commissaire apostolique des Missions étrangères, avec un auxiliaire pour l'Orient. Dès 1626, grâce à l'appui constant que lui accorda le Roi de France, les premiers missionnaires Capucins débarquaient à Constantinople. Au cours des années suivantes, un certain nombre de fondations prospères furent établies grâce à ses efforts, dans les îles de l'Archipel (Naxos, Syros, etc.), à Smyrne, Alep, Sidon, au Caire ; en Barbarie, au Maroc, en Ethiopie, on n'obtint pas malheureusement de résultats durables. Il en fut de même en Perse où la mission du P. Pacifique de Provins avait d'abord reçu un accueil magnifique.

La conversion de l'Angleterre le préoccupa aussi durant de longues années. S'engageant dans une politique pleine de hardiesse, il fut l'un des principaux artisans du mariage qui devait unir au futur Charles Ier la princesse Henriette-Marie, sœur de Louis XIII. L'arrivée en Angleterre d'une princesse catholique ouvrit aux missionnaires un large domaine où leur apostolat s'exerça avec fruit, troublé cependant par les vicissitudes des rapports politiques franco-anglais et par l'influence néfaste qu'eut, pendant plusieurs années, le duc de Buckhingham sur l'esprit de Charles Ier.

Bien qu'il ait renoncé dès 1624 à ses fonctions de provincial, le P. Joseph devait accomplir une tâche écrasante, car il entretenait une active correspondance, non seulement avec la Propagande et de nombreux cardinaux, mais aussi avec les différentes missions, les ministres et ambassadeurs de France, les consuls des Echelles du Levant, etc. Son biographe Lepré-Balain a confessé en ces termes son étonnement et son admiration : « Je ferais avouer cette vérité à qui serait sans passion que, depuis le « séraphique Père saint François, on ne voit guère de saint dans « cet ordre, sans parler des autres, qui ait un zèle pareil en l'ar- « deur effective. »

Et, dans un autre passage de la « Vie du P. Joseph », le même Lepré-Balain a noté les soins particuliers qu'il prenait à l'égard de ses missionnaires et le grand zèle qu'il savait leur inspirer : « ...Au moins avait-il cette satisfaction que, sous l'autorité « du roi, par sa puissance et ses libéralités, il maintenait cette « sainte entreprise des Missions contre les efforts des diables, des « infidèles, des hérétiques et des mauvais catholiques. Avait-on « chassé de quelque lieu des missionnaires, il les rétablissait par « la puissante protection du roi. Y avait-il des missionnaires dis- « posés à partir, alors, les matins et soirs réservés à ses propres « dévotions, il employait partie du reste de la journée à les ins- « truire, et partie à lire les lettres des missionnaires ou à leur « en écrire, les instruisant des moyens nécessaires à bien et uti- « lement travailler, leur persuadant, en des paroles ardentes, de « s'employer avec fidélité aux Missions, conformément au des- « sein qui les y a appelés. Et il laissait ces Pères si échauffés « de l'amour des souffrances qu'ils s'entredisaient comme les dis- « ciples du Sauveur après son divin entretien : « N'est-il pas vé- « ritable que nos cœurs brûlent du désir du martyre ? » Et ils « s'encourageaient de nouveau. Et ils le sollicitaient de les faire « partir, de ne pas prolonger davantage l'effet de leurs désirs. « Et le P. Joseph a continué cet exercice jusqu'à la mort[1]. »

*
* *

La destruction de la puissance musulmane, la fondation des missions étrangères ne suffisaient pas au zèle débordant du P. Jo-

1. Dedouvres, II, p. 134-5.

seph : dans sa patrie, dans la province même dont ses frères en religion lui avaient confié l'administration, un danger permanent subsistait, menaçant à la fois pour l'Eglise et pour l'Etat : le péril protestant. Pouvait-il y avoir une œuvre plus essentielle que celle de la conversion de populations égarées, dont les chefs troublaient, par leurs agissements, la paix nécessaire à la bonne marche de l'Etat ? En travaillant à cette œuvre, on ramènerait en même temps les pécheurs à l'Eglise et les rebelles au Roi.

Quand il arriva en Touraine, il rechercha de préférence pour y donner ses prédications les villes le plus gravement atteintes par l'hérésie. En 1608, il prêcha la Pentecôte à Loudun et, à la fin de la même année, ayant conquis la faveur de l'évêque de Poitiers, il fit décider l'établissement d'un couvent de Capucins dans cette ville. Provincial de Touraine, il multiplia les fondations, surtout dans le Poitou, de préférence dans les villes qui l'Edit de Nantes avait accordées aux protestants comme places de sûreté. L'état moral et religieux du Poitou réclamant des remèdes urgents et efficaces, c'est avec l'intention de plaider la cause des Missions du Poitou auprès de Paul V qu'il partit pour Rome, après la paix de Loudun, dans l'été de 1616. Le Saint-Siège lui accorda le droit de nommer six prédicateurs, dont le chapitre provincial de Touraine lui confia ensuite la direction. Et, le jour de Noël 1617, il ouvrit la première mission à Lusignan, une des citadelles de l'hérésie ; dès les premiers sermons, l'assistance, venue de Poitiers, Saint-Maixent, Niort, Parthenay, fut considérable. « Il y eut une telle affluence de peuple, — lit-on dans le « Recueil pour les Missions de la province des Capucins de Tou- « raine », — qu'il fallut faire des prédications quasi dans toutes « les places et carrefours, mais avec une telle piété et dévotion « que quantité d'hérétiques se convertirent à la foi, entre les- « quels fut le ministre de cette ville, nommé M. Métayer, fai- « sant solennellement abjuration de l'hérésie avec toute sa fa- « mille[1]... »

Pour lui, la conversion des huguenots du Poitou, placée sous la protection du Saint-Siège et de ses supérieurs, était la principale garantie de la tranquillité de l'Eglise et de l'Etat dans le reste de la France. Comme dans la fondation des missions, le

1. Dedouvres, II, p. 153.

P. Joseph fut puissamment secondé par Louis XIII : autorisation de prêcher sous les halles des villes, dans les places publiques et les carrefours, accordée aux Capucins, recommandations pressantes auprès du Saint-Siège, etc. En remerciement, le P. Joseph voulait qu'à toutes les Oraisons des Quarante heures, « se fissent « des prières publiques pour la prospérité de Leurs Majestés », et demandait qu'il soit permis de chanter, aux processions qui, à cette occasion, se rendaient d'une ville à l'autre, « les litanies « de la Sainte Vierge avec un « Vive le Roi » à chaque repri- « se[1] ». Ainsi, par une collaboration étroite, le gouvernement royal et l'Eglise poursuivaient activement la vigoureuse offensive dirigée contre l'hérésie.

*
* *

A la défense des intérêts de l'Eglise, le P. Joseph ajouta, pendant une grande partie de sa vie, celle des intérêts de l'Etat. L'étendue et la solidité de ses connaissances, les qualités éminentes qui le distinguaient au milieu d'une jeunesse où les caractères et les talents ne manquaient pas, les liens qui l'unissaient aux grandes familles de l'aristocratie lui eussent assuré certainement, même s'il n'avait pas abandonné la Cour pour la vie monastique, une des plus hautes situations dans l'Etat. Il y arriva pourtant, mais en suivant d'autres chemins, d'où l'ambition et l'intrigue étaient rigoureusement bannies, et, resté à l'écart des factions, il était destiné, par sa situation même, à jouer entre elles le rôle d'arbitre et de conciliateur auquel les ressources merveilleuses de son esprit le disposaient naturellement.

Pendant les seize premières années de sa vie monastique, il n'avait eu ni l'occasion ni le loisir de s'occuper des affaires politiques : l'enseignement et la prédication, l'accomplissement scrupuleux de ses devoirs de P. gardien, puis de provincial, la réforme de Fontevrault enfin, l'avaient suffisamment occupé et il se trouva mêlé aux affaires du royaume surtout parce que sa province fut le théâtre d'événements dont les conséquences pouvaient être redoutables pour la monarchie. En effet, au cours de l'année 1614, éclata la première des guerres civiles qui, à diffé-

1. Dedouvres, II, p. 161.

rentes reprises pendant les années qui suivirent, opposèrent la reine-mère et les princes, Condé à leur tête. Apaisée un instant, elle recommença l'année suivante, les rebelles soutenus cette fois par les protestants, les Etats généraux n'ayant pu s'opposer aux mariages espagnols. Finalement une conférence réunissant les représentants des deux partis en présence fut décidée pour le mois de février 1616, à Loudun[1]. Pour défendre l'orthodoxie menacée par les prétentions de Condé, le P. Joseph qui, visitant ses couvents, se trouvait alors sur le théâtre même de la lutte, n'hésita pas à intervenir, d'abord auprès du prince, à Saint-Maixent, en décembre 1515, ensuite auprès de la Cour. Bravant les rigueurs d'un hiver exceptionnellement dur, il était sans cesse en voyage, allant de Loudun à Tours et à Blois, où résidait la Cour, « voya« geant à pied tant de nuit que de jour, — écrit Lepré-Balain, — « par des chemins mauvais et périlleux, et faisant tant de dili« gence que les meilleurs piétons ne le suivaient pas sans pei« ne ». Bientôt le nonce Ubaldini lui commandait d'aller à Loudun et la reine-mère le priait d'aller conférer avec les députés du roi et « d'agir ensuite selon qu'il jugerait à propos[2] ». Alors il montra ses qualités de négociateur, ralliant les uns après les autres les délégués du Roi, puis les princes à la cause qu'il défendait, avec une habileté et une prudence consommées, et réussissant à faire rejeter pratiquement les demandes de Condé. Chacun se plut à le féliciter d'une négociation aussi heureuse, et la reine-mère, lui montrant Louis XIII, lui adressait ces paroles : « Voilà celui qui vous vengera des hérétiques et par le « moyen duquel votre désir sera accompli, Dieu lui ayant ré« servé cet honneur, et à vous cette satisfaction pour récompense « de vos labeurs et de vos services[3]. » Et sans prendre le moindre repos, il partait en hâte pour Rome, afin d'y faire approuver ses projets de croisade. Il ne revint en France qu'en juin 1617.

Or, dès la conclusion de la paix de Loudun, Marie de Médicis chargea l'aumônier de la jeune reine Anne d'Autriche, Richelieu, alors évêque de Luçon, de négocier le rapprochement de Condé avec la Cour. Sans doute faut-il voir dans ce choix, —

1. Dedouvres, I, p. 327.
2. Dedouvres, I, p. 330.
3. Dedouvres, I, p. 353.

Lepré-Balain l'affirme, — un effet de la faveur grandissante du P. Joseph, qui depuis plusieurs années déjà était en relations avec Richelieu et avait certainement reconnu sa valeur. La négociation réussit. De Rome, le Capucin continuait sans doute à s'intéresser à la fortune de Richelieu : car en novembre 1616, il devenait secrétaire d'Etat à la Guerre et aux Affaires étrangères et, en sa qualité d'évêque, recevait la préséance dans le Conseil. Triomphe passager : en effet, le retour de Condé à Paris fut suivi d'une nouvelle révolte des princes ; en avril 1617, Louis XIII ayant fait disparaître Concini, la reine-mère et Richelieu quittèrent la capitale.

Au bout de deux années passées à Coussay, puis à Avignon, Richelieu vit cesser son exil, grâce à une nouvelle intervention du P. Joseph : on le chargea de rétablir la paix entre la reine-mère, réfugiée à Angoulême, sous la protection du duc d'Epernon, et le Roi. Le Capucin dut prendre à son tour la route d'Angoulême ; grâce à lui, la paix fut conclue entre Louis XIII et sa mère, et renouvelée à Angers en 1620. Dès lors, dans tous les événements importants de la politique intérieure, on peut retrouver l'intervention, généralement décisive, du provincial de Touraine : pacification du Béarn, expédition de Guyenne, expédition de Languedoc (1622). Cette fois, Luynes a disparu, et, après le retour du Roi à Paris, en janvier 1623, Richelieu commence la lutte qui se terminera par les défaites successives des ministres et son triomphe définitif. En octobre 1623, il appelait auprès de lui le P. Joseph qui, avec l'autorisation de ses supérieurs et par l'ordre d'Urbain VIII, lui apportait sa collaboration dès le mois suivant. Après Pâques de 1624, le Capucin était retourné dans sa province pour continuer la visite des couvents et tenir à Orléans en août la réunion du chapitre provincial. « Allors, sur la fin du chapitre, — écrit l'abbé Dedouvres, — « l'Eminentissime cardinal de Richelieu lui envoya le sieur du « Tremblay, son frère, et qui était à la reine-mère, « pour lui « faire part de la faveur qu'il avait reçue du roi, l'établissant « chef de son conseil, et du maniement des affaires de son Etat ». « Comme, après Dieu, le P. Joseph était le principal agent duquel il s'était servi pour le conduire et l'élever à ce haut degré d'honneur, il n'avait pas voulu différer davantage à lui en « donner avis... Il le priait de hâter son voyage, à cause qu'il

« y avait d'importantes affaires dedans et dehors le royaume, « sur lesquelles il fallait prendre résolutions qui pressaient, et « qu'avant de les résoudre, il lui voulait communiquer[1]. »

Alors le P. Joseph se rendit à Saint-Germain, où résidait la Cour, recherchant déjà les moyens de réduire les rebelles qui, depuis trois ans, tenaient La Rochelle. Avec le récit des préparatifs et des épisodes principaux du siège, où le P. Joseph fit montre des talents les plus divers, s'achève l'ouvrage du chanoine Dedouvres, au moment où il allait aborder la grande politique européenne et étudier, avec toute sa sagacité et son grand talent d'historien, le P. Joseph diplomate. De 1624 à sa mort, en 1638, Richelieu et le P. du Tremblay feront en effet, comme l'a écrit récemment un de leurs modernes et brillants successeurs, M. de Saint-Aulaire, « la ronde de nuit autour de la France menacée[2] ».

Tels sont les aspects principaux de la vie du P. Joseph que nous fait découvrir la lecture du grand ouvrage du chanoine Dedouvres, mais celui qu'on a surnommé « l'Eminence grise » ne fut pas seulement un prédicateur, un apôtre, un politique, un diplomate, mais aussi un réformateur de la vie monastique, bouleversée par les guerres de religion, un journaliste, enfin un poète... Depuis le séminaire de Rouen, jamais il ne cessa d'écrire : poésies composées au hasard de ses courses sur les routes de France, d'Italie ou d'Espagne, pour appeler les chrétiens à la croisade ou pour les émouvoir au récit des malheurs de la Grèce ; exhortations aux religieuses du Calvaire, Traités de spiritualité, œuvres de polémique destinées à réfuter les erreurs protestantes ou à combattre les prétentions anglaises ; lettres et billets en nombre considérable... toute une œuvre qui resta longtemps méconnue, mais que les travaux de l'abbé Dedouvres ont contribué et contribueront davantage maintenant, après cette publication, à faire étudier, et peut-être un jour publier. « Le Père Joseph de Paris » honore et les historiens français et l'Eglise de France.

René Rancœur.

1. Dedouvres, II, p. 689, d'après Lepré-Balais, *Vie du P. Joseph*, IV, 31.
2. Comte de Saint-Aulaire, *Richelieu*, p. 152.

A PROPOS DU "NŒUD DE VIPÈRES"[1]

II

II. — L'Evolution de M. Mauriac

Sous un titre bien suggestif : « *François Mauriac ou l'adolescence prolongée* », paraissait, il y a quelques mois, un fort intéressant article sur l'œuvre et la personne de notre romancier[2]. Et sans doute l'auteur des *Mains jointes*, du *Baiser au lépreux*, de *Chair et Sang*, s'est-il volontiers reconnu dans cet essai de synthèse d'un critique intelligent et sympathique.

Mais l'auteur du *Nœud de Vipères*? Qu'il y a loin, apparemment, de ce Mauriac dont il semblait « qu'il n'eût jamais dépouillé la robe prétexte » au Mauriac métaphysicien (non sans le savoir, mais sans le faire paraître) que nous avons cru découvrir ! Et comment expliquer encore que ce roman si sombre ait pu être publié si peu de temps après le rayonnant commentaire du *Jeudi-Saint*, tandis que venaient de paraître, dans des collections différentes, la *Vie de Racine*, et *Blaise Pascal et sa sœur Jacqueline?* Comment réunir sous l'identité d'un même nom, d'une même pensée, d'une unique personne, des œuvres si étrangères les unes aux autres et par leur objet, et par leur inspiration?

Pour reprendre le mot de notre excellent confrère, il est permis de se demander « où est le vrai Mauriac »? Sans doute, est-ce là le « cas » dont parlait M. A. Chaumeix, et qui se pose

1. Voir R. A. du 5 sept. 1932.
2. A. Rousseaux, dans le *Figaro*, 7 nov. 1931.

en effet ; mais peut-être n'est-il pas aussi nécessaire qu'il le pense « d'être théologien » pour le résoudre.

Sur son propre « cas », M. Mauriac s'est en effet expliqué lui-même avec une émouvante sincérité, dans un document d'un intérêt et d'une importance exceptionnels... Quand parut, le 1er octobre 1928, dans la Nouvelle Revue Française, l'article intitulé alors *Souffrances du chrétien*, bien des lecteurs catholiques « en parurent atteints jusqu'au scandale ». Ce fut au contraire avec une satisfaction joyeuse que les mêmes lecteurs accueillirent le second article : *Bonheur du chrétien*... On parla de « *conversion* », et le mot était peut-être exact, si on l'entendait dans un sens principalement moral ; il fut aisé alors d'opposer « l'homme nouveau » au « vieil homme ». En fait, il est bien vrai qu'une vie nouvelle s'ouvrait pour l'âme pacifiée de l'auteur, et qui ne pouvait manquer de se refléter dans son œuvre : impossible de nier un réel redressement, à partir de cette date, dans la manière de M. Mauriac, fût-on en littérature comme en philosophie, le plus ennemi du morcelage.

Mais qui dit conversion, ne dit pas pour autant métamorphose. « L'homme nouveau » n'est pas la destruction, mais l'épanouissement du « vieil homme », dans la beauté morale et la sainteté. M. Mauriac a bien pris soin de nous en avertir par le seul fait qu'il a tenu à publier dans un même volume *Souffrances du pécheur et Bonheur du chrétien*, insistant dans la Préface : « C'est par la lecture de *Souffrances* que s'éclaire ce qu'il écrivit plus tard du *bonheur*. Il ne se résigne donc pas à séparer ces deux opuscules, bien que le premier ne corresponde guère à ce qu'il tient pour vrai maintenant[1]. »

Aussi, au lieu d'opposer M. Mauriac à lui-même, nous paraît-il plus intéressant, et plus conforme à la pensée de l'auteur, de découvrir au contraire, sous l'apparente disparité des œuvres, l'unité réelle de l'œuvre. Quelle est la voie continue, — fût-elle redressée par un brusque virage, — qui mène du *Baiser au Lépreux*, au *Nœud de Vipères*, et au *Jeudi-Saint?* Et c'est en nous plaçant nous-mêmes dans la perspective intérieure que l'auteur nous révèle de son âme dans l'opuscule auquel nous avons fait appel, et que nous aurons souvent à citer, que nous

1. *Souffrances et bonheur*, p. 9.

avons le plus de chance de découvrir la clé de l'énigme. Le problème posé et résolu dans *Souffrances et Bonheur*, est le problème capital qui inspire tous les ouvrages de M. Mauriac, celui qu'il traitait hier encore dans un article de l'*Echo de Paris : Plaisir et Bonheur*[1]. C'est aussi, d'une certaine manière, le problème de l'*Amour*, mais étudié principalement dans ses relations avec le problème de la *Jouissance*. Comment l'exigence initiale de Bonheur et d'Amour, qui avait cru pouvoir se confondre d'abord avec l'exigence de plaisir et de jouissance, a dû, pour atteindre son véritable objet, quitter les « climats » malsains, et renoncer aux « nourritures terrestres » ; comment, d'autre part, cette même exigence de bonheur et d'amour, qui, parce qu'elle s'était confondue avec l'exigence de plaisir et de jouissance, semblait être irrévocablement et injustement condamnée par le christianisme, trouve au contraire son plein assouvissement sur les pures cîmes de la charité divine, tel est, semble-t-il, le témoignage rendu par la vie et par l'œuvre de M. Mauriac.

Et ce n'est pas seulement le cas de M. Mauriac, c'est celui de toute une génération d'après-guerre qui se pose à peu près dans les mêmes termes, sans toujours se résoudre, hélas ! dans la paix joyeuse et durable de *Bonheur du Chrétien*. Essayons donc d'en déterminer les données fondamentales, et d'en suivre l'évolution jusqu'au terme où, après *Jeudi-Saint*, s'achève le *Nœud de Vipères*.

« *François Mauriac ou l'adolescence prolongée* » — oui, M. Rousseaux a raison : c'est bien une certaine intuition mystique d'adolescent qui est au point de départ de cette recherche inquiète, et va en commander toutes les démarches.

L'adolescent aux *Mains jointes* a goûté une certaine euphorie, faite de l'harmonie de son âme avec Dieu, mais aussi de tout son être sensible avec l'univers entier[2]. Tâche ardue de dis-

1. *Echo de Paris*, 31 juillet 1932.
2. Recueillons ce témoignage du dernier volume de M. Mauriac, *Commencements d'une vie* : « Notre enfance avait reçu la révélation d'un immense amour. Bien loin que la religion ait enténébré mon enfance, elle l'a enrichie d'une joie pathétique. Ce n'est pas à cause d'elle, c'est malgré elle, que je fus un enfant triste, car j'aimais le Christ et il me consolait. »

cerner les éléments qui entrent dans la prière de cet enfant délicat, chez qui « le sentiment de la création s'unit avec une ferveur si loyale et si continue à l'adoration du Créateur ! »[1] Une impression de bonheur total s'est glissée dans sa chair aussi bien que dans son cœur et dans son esprit, et de cette première communion, à la fois avec le Christ de l'autel, et avec l'Etre universel, la vie de Mauriac sera toujours hantée. C'est aussi l'équivoque d'où va naître le conflit.

« A seize ans, le drame de la Semaine Sainte réside, pour plusieurs, dans ce contraste du printemps adorable et de sa langueur, avec la nécessité d'attacher leur esprit au mystère d'un Dieu crucifié pour nous. Alors que tout, en eux et hors d'eux, s'efforce à rendre vaine la vertu de pureté, ils aspirent à cette perfection douloureuse. La rencontre du printemps avec la mort du Sauveur, c'est le drame de l'éducation religieuse...

« Ce drame, beaucoup de ceux qui ont été élevés dans des sentiments chrétiens ne l'ont pas connu... *Mais le petit nombre des cœurs sensibles à Dieu sont presque toujours les plus passionnés.* Les plus affamés se jettent aussi avec une excessive ardeur sur cette proie divine que la religion leur propose et qui leur est offerte avant aucune autre. En même temps qu'ils s'attachent de tout leur cœur à ce qui ne passera pas, ils sentent profondément les délices de ce qui passe : le sentiment de l'éternel qui leur est familier ne les rend que plus attentifs à ce qui est éphémère[2]. »

Si M. Mauriac a pu soupçonner Bossuet de se souvenir « de sa jeunesse peut-être brûlante » en décrivant le beau portrait de l'adolescent dans le panégyrique de saint Bernard, il ne nous interdira pas de retrouver un écho de sa propre expérience dans cette page où il se complaît visiblement à étudier la crise de jeunesse de notre grand classique.

Pour qui, par tempérament non moins que par grâce, a vibré de la sorte au premier frémissement de l'émotion religieuse, le danger est en effet, d'avoir trouvé trop facilement dans l'extase innocente, la satisfaction idéale de l'instinct de jouissance déjà en éveil. Tant que l'exigence morale du christianisme se

1. A. Rousseaux, art. cit.
2. F. Mauriac, *La Vie de Jean Racine*, Plon, p. 16-17. Cf. aussi *Jeudi-Saint*, ch. IV. L'enchantement du Jeudi-Saint.

présente elle-même comme un attrait pour le jeune cœur épris de pureté, il n'y a pas péril en la demeure ; mais quand la *Chair et le Sang* ne sont plus en harmonie avec l'Esprit, quand se dissocient les deux éléments de plaisir et de vertu qui, par leur intime union avaient procuré à l'adolescent cette première sensation de bonheur total dont la Providence semble favoriser certaines natures particulièrement délicates, alors il faudrait avoir le courage de préférer la foi pure et le devoir austère au plaisir, de renoncer à la jouissance pour offrir au Maître aimé de la première communion l'offrande que maintenant il réclame d'une jeunesse virile et fidèle.

Mais comme ils sonnent froid ces mots de foi pure et de Devoir, au cœur de l'adolescent qui a connu l'hymen autrement délectable de son être avec la nature et la Divinité, tandis qu'agenouillé dans la pénombre, il sentait converger sur lui, de la terre et du ciel, tous les rayons de la joie et de la vie ! Quoi ! lui offrir en échange l'adhésion obéissante à un dogme abstrait, et la pratique docile des commandements ! Non ; pour cette nature trop riche de sens, non moins que d'esprit, il semble impossible de concevoir le bonheur autrement que comme l'ineffable étreinte, la jouissance, la possession d'un Etre infiniment aimé. Et si, théoriquement, le chrétien admet bien que cet Etre ne puisse être que Dieu, pratiquement l'Invisible, l'Impalpable, l'Insaisissable ne suffisent plus à son ardent désir.

Laissons M. A. Rousseaux nous décrire ce que M. Mauriac appelle le « ténébreux orage de l'adolescence et de la jeunesse », « où le ciel merveilleux de l'adolescence se trouble brusquement, où l'animal ingénuement heureux devient un animal inquiet de lui-même.

« Alors l'euphorie se défait, et se retourne contre celui qu'elle a grisé. Alors le jeune catholique prend vraiment conscience des lois terribles de sa religion. Le péché n'est plus pour lui une leçon de catéchisme ; il en sent non seulement la vérité mais la présence, et d'autant plus vivement qu'il a reçu ce don douloureux d'être associé, de nerfs et de cœur, à toute vie charnelle. Le sentiment de l'univers apparaît comme un glissement insidieux vers les concupiscences défendues. La nature à qui l'on se fiait avec amour se révèle une ennemie, la plus dangereuse, la plus tenace, et sans cesse parée des apprêts de la ten-

tation. Chérubin catholique n'a pas le cœur alangui par l'apparition de déesses inconnues ; il se voit soudain la proie d'affreux démons. Tous les charmes qu'il associait naguère aux béatitudes dont le Ciel permet aux âmes pures un avant-goût, laissent discerner les puissances maléfiques qu'ils recouvraient. Les âmes pures ! Quelle dérision de connaître soudain dans quelle boue leur vie terrestre est plongée ! Quel effroi de sentir vivre en soi le péché originel, aussi intensément, aussi sensiblement que l'on a cru vivre de physiques naïvetés. Il fermente dans le sang qui bouillonne, dans les humeurs qui circulent. Il envahit comme une lèpre l'univers, à mesure que l'intelligence fraîchement ouverte aurait plaisir à en découvrir l'étendue et le déroulement. »[1]

Ainsi, notons-le bien, c'est du sein même de l'état de grâce qu'est née, à l'insu du sujet, la concupiscence qui a bouleversé toute la perspective. Par un étrange revirement, le même élan vital qui, jadis, le poussait vers l'adoration du Dieu du Tabernacle, va maintenant entraîner tout l'être vers des idoles plus saisissables. L'*instinct de jouissance* qui, non moins que l'innocence du cœur entrait pour une si grande part dans les pieux ravissements de l'enfant, révèle soudain son impérieuse et troublante avidité, et va réclamer pour satisfaction immédiate cellelà même dont on avait promis, au jour de la première communion, de s'abstenir pour jamais. Le pas est fait : avec la même ferveur qui embrasait autrefois sa prière, le jeune homme va se jeter éperdûment dans le mystère de la vie qui offre aujourd'hui tant d'attraits à l'appel de ses seize ans.

Toute la première partie de l'œuvre de M. Mauriac sera consacrée principalement à décrire cet état d'âme du chrétien qui découvre le péché de la chair. Attrait, dégoût, résistance, abandon délicieux, remords, insatiété, inquiétude : c'est une psychologie fort complexe et toute de nuances, que le talent de M. Mauriac a pour ainsi dire créée. Nous n'en retiendrons que les deux éléments essentiels qui par leur opposition en constituent tout le pittoresque ; le premier est la *délectation du péché ;* le second consiste en ce que, malgré le plaisir passager

1. A. Rousseaux, art. cit.

qu'il éprouve, qu'il recherche, qu'il finit par vouloir, le chrétien ne parvient pas à se libérer la conscience ; il sent sur lui le poids d'une déchéance, et le plaisir dont il est avide jusqu'à — selon le mot de Pascal — « s'en saoûler », ne lui donne pas le bonheur qu'il avait cru saisir : *Souffrance du pécheur.*

De concert avec d'autres romanciers bien connus, M. Mauriac s'est attardé à décrire, avec un art souvent très délicat, mais peut-être d'autant plus troublant, l'enchantement câlin du fruit défendu.

Pages dont il pense aujourd'hui, sans doute, qu'il « ne les publierait pas sans inquiétude » ; nous n'en rappellerions pas ici le souvenir si nous ne nous étions pas proposé de montrer quel est le lien qui les unit au reste de l'œuvre, et si, dans l'ensemble de cette évolution morale que nous essayons d'étudier, elles n'apportaient, elles aussi, un témoignage d'importance.

Si, en effet, le jeune chrétien, prenant tout d'un coup conscience de cette concupiscence qui a germé en lui sans lui, cède à ses enivrantes sollicitations, c'est encore une *mystique* qu'en dépit du paradoxe, il va chercher par la voie des sens. Ce qu'il veut toujours, et ce qu'il prétend atteindre c'est cet état d'extase, cette douce euphorie, cette connaissance intuitive dont il a besoin pour être heureux comme il le désire, et dont les pieuses émotions de l'enfance lui avaient offert la primeur. Se « réaliser » dans la totalité de son être, tel est toujours le vœu de son vouloir profond, qu'amplifie encore, en le pervertissant, l'avidité de la concupiscence.

Mais enfin, n'est-ce pas folie de penser que la chair à laquelle on se livre et qui est matière, sera capable de nous élever au-dessus de nous-mêmes, et de nous introduire dans ce paradis surnaturel où nous aspirons à nous évader ? Non, si l'on sublimise la chair, si on la considère, non pas dans sa matérialité limitante, mais dans le potentiel infini de délectation spirituelle qu'elle recèle, et dont une morale trop rigoureuse et trop timorée voudrait nous priver. Aussi avec quelle complaisance, dans toute cette jeune école du roman d'après-guerre, on s'applique à savourer la moindre sensation, comme si l'humanité maintenant « affranchie » avait ignoré jusqu'à ce jour la vraie source de la béatitude ! de quel religieux parfum d'encens on enveloppe les

idoles les plus voluptueuses ! Le plaisir des sens est dépouillé de tout caractère d'immoralité ; on lui a restitué, semble-t-il, sa vraie valeur : valeur spirituelle, divinisante.

M. Mauriac écrit justement à ce sujet : « Il est remarquable que des écrivains se plaisent à introduire la religion dans les débats où la chair domine ; bien moins par instinct ou par goût du sacrilège, qu'à cause de ce *qui subsiste de religion dans la plus charnelle passion*. Ces écrivains ne songent pas à relever leurs histoires d'une pointe de mysticisme trouble, ni à user des choses du ciel comme de condiments. Mais de même qu'on ne saurait décrire le flux et le reflux sans parler de la lune, comment peindre les mouvements du cœur, fussent-ils détournés de leur fin, sans parler de Dieu ? »[1]

« Ce qui nous trompe, écrit-il encore, c'est ce *caractère divin* que l'amour le plus profane doit sans doute à l'objet infini dont nous l'avons détourné.[2] » Il y a dans cette phrase tout l'essentiel de la souffrance du chrétien : l'attrait de la concupiscence, attrait en quelque sorte surnaturel, puisqu'elle a le pouvoir de métamorphoser l'objet fini et charnel qu'elle nous propose en Divinité infiniment béatifiante : « impossible d'aimer la créature sans la déifier » ; mais attrait d'autant plus redoutable ; plaisir d'autant plus douloureux puisqu'en définitive nous sommes dupes de cette puissance aveugle à laquelle nous devrions résister, et que nous sentons, en lui cédant, que nous trahissons notre véritable destinée.

Tout en décrivant la délectation de cette mystique de la chair (jusqu'à dire aux moralistes qu'ils n'ont pas compris le problème), M. Mauriac n'accepte donc pas pour autant le dilettantisme radical de l'école qui se dit libératrice. Il se peint lui-même avec exactitude lorsqu'il écrit : « Rappelle-toi cette période trouble : tu jouais avec le feu parce que tu te croyais maître du feu[3] ». Mais si, par présomption, le grand adolescent a glissé sur la pente du plaisir et s'est complu à nous en dire les charmes, il ne cesse d'appeler le péché de son vrai nom ; malgré ses attraits, la concupiscence est une déchéance ; et, partageant à ce sujet l'exagération du pessimisme augustinien et janséniste, il semble

1. *Souffrances et Bonheur*, p. 80. C'est nous qui soulignons.
2. Id., p. 79.
3. *Souffrances et bonheur*, p. 68.

voir en elle l'unique mal, le mal universel, — « cancer généralisé[1] — comme si notre nature, dans son état actuel, était essentiellement une nature de péché. Dans l'étude de J. Racine, il n'est pas étonnant que le personnage de Phèdre l'attire singulièrement, et il en conclut : « Racine communique à Phèdre, durant les années qu'elle se forme en lui, cette certitude fatale au bonheur humain que l'amour charnel est le mal, *le mal que nous ne pouvons pas ne pas commettre*[2]. »

Ailleurs il parle encore de la « tyrannie fatale » de la concupiscence. Sans doute il convient bien « qu'à une certaine minute il nous était loisible d'arracher de nous ce germe ». Notre volonté a donc eu sa part dans l'acquiescement à cette inclination vers la chair née en nous sans nous. Mais cet acquiescement, pouvait-elle ne pas le donner, alors que, — nous l'avons vu, — tout notre être sensible et psychologique était déjà complice de la redoutable ensorceleuse? Imagination, mémoire, tout se coalise pour fausser notre perspective, pour créer le mirage trompeur. Et même, le mirage évanoui, « l'amour s'attache à cette pauvre terre où le mirage l'avait entraîné ». Il reste du moins que nous en souffrons à certaines heures, et cette souffrance pourrait nous sauver ; mais non, nous arrivons à aimer cette souffrance pour elle-même et à en tirer vanité : « Tu soupires : « Si j'avais pu prévoir tant de souffrances ! » Hypocrite, reconnais que cette souffrance, tu la pressentais, tu la désirais, tu l'appelais[3] ». « Ne plus souffrir, crois-tu, ce serait perdre le sentiment de la vie[4]. »

Attrait irrésistible de la chair, et en même temps *péché* qui nous désaxe, et dont malgré tant de circonstances atténuantes, il faut bien, en dernière analyse nous attribuer la responsabilité : par là s'explique que toute la première partie de l'œuvre de M. Mauriac soit imprégnée de pessimisme et de volupté. Il semble que le chrétien soit pris au piège : ou renoncer au plaisir sans lequel il ne conçoit pas qu'il puisse être heureux, et pratiquement c'est pour lui impossible[5] ; ou se jeter mystiquement

1. *Souffrances et bonheur*, p. 92.
2. *La vie de Jean Racine*, p. 121.
3. *Souffrances et bonheur*, p. 68.
4. Id., p. 73.
5. Il va sans dire que c'est le jugement pratique de M. Mauriac à un moment de son évolution que nous essayons d'interpréter ici ; ce dilemne n'a donc rien d'absolu, et M. Mauriac, comme nous allons le voir, en reconnaîtra lui-même le caractère outré et fictif.

sur cette proie charnelle, inclure dans le plaisir l'infini du désir ; mais alors c'est encourir la vengeance redoutable d'un Dieu toujours jaloux, porter en soi-même sa propre condamnation, sans, hélas ! atteindre pour autant au bonheur, à la plénitude de l'être, à cet amour rassasiant, à ce terme mystérieux et idéal vers lequel tendait l'élan initial et spontané de l'enfant en prière, vers lequel tend encore, plus qu'il ne le croit, le vouloir profond du pécheur voluptueux.

* * *

« Comment guérir la concupiscence ? »... Quand M. Mauriac pose cette question, à la fin de *Souffrances du pécheur*, il a déjà donné une réponse. N'a-t-il pas écrit : « La concupiscence dont l'humanité déchue est pétrie, ne peut être vaincue que par une délectation plus puissante ; ce que les jansénistes appelaient la *délectation victorieuse* de la Grâce[1] ».

Et voilà qui ferait sans doute réagir M. Bremond ! Comme si la conversion, comme si la vie chrétienne consistait essentiellement en une *délectation !* Le danger du « panhédonisme » religieux n'est donc pas imaginaire ! Mais rien d'étonnant à ce qu'il se présente dans la perspective de M. Mauriac : étant donné la part faite à l'élément jouissance et plaisir dans la conception du bonheur, qu'est-ce donc qui compensera, dans l'être du chrétien fidèle, la privation de la délectation charnelle, sinon une certaine délectation spirituelle, analogue à ce sentiment d'euphorie éprouvée jadis par l'Adolescent aux *Mains jointes* ? Et encore ! Est-il bien sûr que cette délectation de la grâce arrive à faire oublier l'autre jouissance ? Ecoutons ces aveux qui seraient presque des blasphèmes s'ils n'étaient l'explicitation sincère d'un état d'âme qui déjà se clarifie en se disant : « ...Le mystère est que ces délices de la grâce sont un don gratuit de Dieu. Et même quand il l'accorde, quel déchirement ! *Le chrétien demeuré charnel est écartelé*[2]. » Ailleurs : « A la place de cet amour (charnel),

1. *Souffrances et bonheur*, p. 78.
2. *Souffrances et bonheur*, p. 78.

si tu l'arrachais de toi-même, tu imagines un vide qui te fait horreur. *Tout, plutôt que de combler ce vide avec un Etre que les yeux ne voient pas, que les mains ne touchent pas*[1]. »

Il n'y aura donc pas moyen de sortir de l'impasse dans laquelle une sorte de fatalité psychologique a engagé notre nature pêcheresse !...

A moins que la victoire de la grâce, le « miracle » de la conversion consiste moins à nous introduire d'emblée dans un paradis compensateur de délices spirituelles, qu'à nous faire poser dans ses termes vrais et réels le problème de l'Amour et du Bonheur. « *Souffrances du Chrétien* témoigne de mon acharnement à dresser l'esprit contre la chair, ennemis dont chacun ne peut vivre, disais-je, que par l'anéantissement de l'autre. Désinvolture atroce de l'homme qui scrute les paroles de la vie éternelle, et qui les arrange selon sa passion, au lieu d'y conformer sa vie éphémère. L'homme accusait l'Auteur de la vie de ne pas faire sa part à la chair ; et l'Auteur de la vie se venge *en emportant cette âme et ce corps dans son amour*, jusqu'à ce qu'il confesse que la loi de l'esprit est la loi même de la chair[2]. »

Jamais, en vérité, M. Mauriac n'a cessé d'affirmer que notre fin dernière ne peut être qu'un Bonheur infini ; il restait à comprendre que ce bonheur nous avons à le conquérir personnellement, au prix d'une lutte constante dont la grâce nous permet de sortir vainqueur ; il restait à comprendre que l'exigence spirituelle du christianisme qui réclame de nous le sacrifice du plaisir éphémère, n'est pas seulement une loi extrinsèque et arbitraire promulguée par une Divinité rigoureuse et impassible, mais l'expression d'un Amour, l'Amour infini d'un Dieu qui veut nous élever jusqu'à l'intimité de sa propre vie, et prolonger l'élan initial de notre nature jusqu'aux cîmes toutes pures, toutes lumineuses où resplendit la puissance de l'Esprit-Saint. Il restait à comprendre que l'Amour vrai n'a ni son premier, ni son dernier mot dans la chair, mais dans l'union des volontés, et que l'âme purifiée qui se donne à Dieu trouve dans cet hymen spirituel une paix qui est déjà bonheur, même si — et c'est le cas général des vrais dévots — en attendant la vision béatifique, elle n'éprouve à proprement parler, nul plaisir, nulle jouissance,

1. *Souffrances et bonheur*, p. 73.
2. *Souffrances et bonheur*, p. 99-100.

nulle délectation. Il restait à comprendre, plus simplement, que nous sommes essentiellement esprit, et qu'on peut vivre d'esprit, libre et heureux, loin, très loin des basses voluptés que réclame la bête.

Il restait à comprendre... non, il restait à expérimenter, et c'est ce témoignage de l'expérience que M. Mauriac a livré au public dans *Bonheur du Chrétien*, *Jeudi Saint*, et tout récemment encore dans le bel article de l'*Echo de Paris* : « *Qui triche ?* »

« Je cherche dans la vie du P. de Foucauld la seconde où l'officier colonial un peu obèse, débauché, mal noté pour ses désordres, commence à devenir cet être vêtu de blanc, désincarné, et que l'*amour consume lorsqu'il consacre une hostie dans le désert*[1]. »

Le mystère de la grâce est là, aussi bien dans le domaine moral que dans le domaine intellectuel. C'est à proprement parler le « Secret du Jeudi-Saint ». Comment faire comprendre à un esprit tout enfermé dans les limites étroites de sa raison humaine. que, sans abdiquer les droits de l'intelligence, le chrétien éprouve, grâce à la lumière du Saint-Esprit diffuse en son âme, « une certaine suavité à croire[2] ? » Comment faire comprendre à des êtres de chair qui ont goûté toutes les voluptés offertes à la concupiscence, qu'il est possible, à la fois, de s'en priver, et, malgré cette privation, d'être incomparablement heureux ? « Oh ! s'écrie Sainte Thérèse, qu'il est difficile de faire comprendre ceci à des cœurs qui ne savent pas par expérience combien le Seigneur est doux ! »

Mais, autant qu'il est possible d'exprimer l'ineffable, M. Mauriac vient de nous dire en termes d'une élévation magnifique, ce qui constitue le bonheur du chrétien, et en même temps sa certitude : « Si la pratique religieuse n'était qu'une discipline dont, à certaines heures, un Gide même éprouve le manque, qui donc y resterait fidèle ? Non, ce n'est pas *une discipline toute nue*, dont nous avons besoin, *c'est d'un amour*. Si ce joug n'était celui de l'amour, qui le supporterait ? Et voilà, sans doute, ce que Barrès, fils de Renan, comprenait mal ; mais Gide, lui, sait bien ce que nous voulons dire. Il ne s'agit pas, pour le chrétien.

1. *Souffrances et bonheur*, p. 92.
2. Conc. du Vatican

de dresser des barrières et des garde-fous, ni de se fournir de béquilles. Un homme qui s'efforce de vivre, tant bien que mal, selon la loi chrétienne, c'est simplement le signe qu'*il préfère quelqu'un*. Il peut aimer beaucoup d'autres choses, être sensible au charme d'une vie toute différente, comprendre Montaigne et Nietzsche — mais quelqu'un est dans sa vie, qu'il préfère, même en le trahissant. C'est une affaire personnelle entre un autre et nous-même ; un débat sans fin où parfois nous nous armons contre le Christ des arguments de l'humanisme ; — mais il faut toujours en revenir à la comparaison de Claudel : « Comme un ami qui préfère son ami... »

« Il ne s'agit ni d'une construction de l'esprit, ni d'un monde imaginaire : quelqu'un est vraiment venu, certaines paroles ont été dites, certaines promesses affirmées. « ...Et si la perle de grand « prix, insinue Gide dans son Journal, pour la possession de la« quelle un homme laisse tous ses biens, se découvre une perle « fausse ? » Ici, Barrès eût peut-être répondu : « Que m'importe ? « Le catholicisme est une valeur terrestre et cela suffit ; il nourrit « l'âme et crée de la beauté... » Sur ce point, je me sens plus près de Gide ; car si je croyais que la perle est fausse, quel que fût le bénéfice que j'en pusse attendre, avec quelle fureur je la rejetterais ! Mais ici intervient cette grâce de Dieu et cette vertu de l'homme : la Foi, suivie de la petite fille Espérance. Ce matin, j'assistais à la cérémonie où un jeune novice bénédictin prononçait ses vœux. A un moment, il étendit les deux bras et chanta par trois fois, en latin, sur un ton de plus en plus élevé de supplication ardente : « Que je ne sois pas trompé dans mon espérance ! » Non, aucune angoisse dans cette prière ; ou, s'il en subsistait un atome, quelle vague d'amour et de joie le recouvrait, jaillie du plus profond de ce cœur pur ! L'amour apporte avec lui sa certitude[1].

Ainsi, au terme de l'évolution, est retrouvée l'euphorie que la genèse de la concupiscence semblait avoir brisée pour toujours[2]. Le problème de l'amour qu'on avait cru pouvoir résoudre par la satiété du plaisir n'a été posé qu'avec plus d'acuité, à mesure que la volupté offrait plus de jouissance et de dé-

1. *Echo de Paris*, 16 juillet 1932.
2. Cf. *Bonheur et Souffrances*, p. 126 à 128.

goût. Mais, finalement, c'est le véritable Amour qui l'emporte, celui-là même qui par son exigence infinie rend compte de l'infini de notre désir. Amour qui n'a cessé de faire entendre son appel, malgré tant d'abandons, Amour qu'aucun de ces « nœuds de vipères », que la faiblesse ou la malice humaines se plaisent à former avec la triple complicité du cœur, de l'esprit et du corps, ne saurait étouffer...

Posé, apparemment, sur le plan de la nature, le problème ne se résout donc que sur les cîmes du surnaturel. N'est-ce pas que, dès l'origine, il débordait déjà du domaine de la nature ? Cette étreinte, cette possession, dans laquelle on a vu d'instinct la condition de l'achèvement de l'être, et qu'on a cherché éperdument à obtenir au moyen des « épaisses certitudes des sens », il se révèle soudain que pour répondre à l'ambition de notre désir, elle doit saisir plus que les corps, plus que les esprits, l'Etre infini lui-même, qui est en même temps l'Eternel Amour. Et sans doute, ce n'est qu'au ciel, dans la vision directe, que l'équation cherchée : Béatitude=jouissance, sera parfaitement résolue ; mais, déjà ici-bas, à travers les obscurités de la foi, les atermoiements du cœur, les faiblesses de la chair, remontant avec l'aide du Christ les « Fleuves de feu », même « les nouveau-nés à la grâce ont déjà (de cette parfaite félicité) un avant-goût qui les comble[1] ». Pas encore la jouissance céleste, pour laquelle nous sommes nés ; plus, infiniment plus que la jouissance terrestre, dont nous prétendions nous suffire, c'est le *Bonheur du Chrétien*, et *Encore le bonheur*, de l'âme pacifiée, « qui n'a pas encore saisi le prix, mais qui poursuit sa course pour tâcher d'étreindre Celui qui le premier l'a étreinte de son amour, le Christ[2] ».

CONCLUSION

Il serait superflu de vouloir montrer dans le détail comment toutes les œuvres de M. Mauriac, d'objet si différent, convergent vers le problème capital que nous venons d'étudier, et comment, en même temps que la vie et la pensée de l'auteur, cette œuvre s'est élevée du plan de la sensation et du plaisir, au plan de la volonté et du véritable amour. Déjà, dans *Blaise Pascal et sa sœur*

1. *Souffrances et bonheur*, p. 128.
2. S. Paul, Ep. aux Philip., III, 12.

Jacqueline, on voit que le problème de la concupiscence a évolué : il n'est plus abordé sous son aspect le plus fréquent de sensualité, comme on le trouve encore dans la *Vie de Racine* ; cette fois, c'est la lutte d'un esprit orgueilleux aux prises avec les exigences totales de la Volonté divine, c'est la volonté purifiée jusqu'au moindre iota ; c'est la mort de l'amour-propre exigée par un Dieu encore bien janséniste, la sainteté quelque peu rigide et douloureuse, mais c'est tout de même l'union volontaire dans l'Amour. Personne ne contestera, pensons-nous, que la thèse du *Nœuds de Vipères*, telle que nous avons essayé de l'analyser dans la première partie de cet article, soit dans la même perspective.

Aussi bien, s'il nous a paru utile de mettre en relief l'unité de cette pensée et de cette œuvre, n'est-ce pas pour le simple plaisir de concilier des inconciliables, mais bien plutôt pour en dégager les conclusions d'ordre apologétique qui, avant tout, doivent faire l'objet de cette Revue[1].

Peut-être aura-t-on jugé que l'évolution morale dont nous avons essayé de reproduire les étapes ne méritait pas de retenir à ce point l'attention. La crise d'adolescence et de jeunesse qui provoque la rupture de l'équilibre interne n'est certes pas nouvelle ; et

1. En marge de l'Apologétique, le problème « vécu » par M. Mauriac intéresse aussi la *pédagogie religieuse*.

Quand M. Brémond, dans sa brillante étude sur la *Métaphysique des Sanits*, entame le procès du « Panhédonisme religieux », il enquête non seulement auprès des maîtres de la vie spirituelle, mais encore auprès des poètes ; c'est ainsi que le nom de l'auteur des *Mains jointes* figure dans l'*Histoire littéraire du sentiment religieux ;* et à vrai dire, il y est bien à sa place, dans ce tome, et à ce chapitre, où il s'agit précisément de traiter du rapport de la *délectation* avec la *prière pure*. Seulement, quand l'illustre académicien ajoute, en note, que le cas de M. Mauriac constitue une exception, et que les jeunes qui éprouvent ainsi le besoin de *jouissance* mystique et de piété *sensible*, ne sont que dans une proportion infime, par rapport aux autres qui, d'instinct, font consister la vraie dévotion dans l'accomplissement du devoir par amour de Dieu — senti ou non senti, — nous nous demandons si cette statistique correspond à la réalité.

Sans doute le romantisme a bien reculé, sinon disparu, dans la piété des jeunes. Sans doute, aussi, ne faudrait-il pas généraliser cette affirmation de M. Mauriac : « Beaucoup de chrétiens, même voués à une piété qui se veut, qui se croit épurée, ne sont que des concupiscents acharnés à jouir. » (*Souffrances et bonheur*, p. 48.)

Tout de même, aussi bien quand il s'agit de la persévérance des jeunes, que du discernement des vocations, le problème se pose, et nombre d'éducateurs ont eu à en démêler l'embarrassante complexité. Les exposés si documentés de M. Brémond apporteront sur ce point une lumière opportune ; mais peut-être ne lira-t-on pas non plus sans profit les pages si suggestives que nous avons signalées de M. Mauriac, particulièrement dans la *Vie de Jean Racine* et le *Jeudi-Saint*, sans parler de *Souffrances et Bonheur*.

si veloutées, si mystiques que soient les analyses psychologiques qui ont assuré si vite à leur auteur une place de choix dans le roman contemporain, on ne saurait oublier qu'il s'agit, en dernière analyse d'une « revendication très basse[1] ». Et qu'un artiste, qu'un littérateur, après avoir connu cette période agitée de la « virilité commençante », ait été travaillé par une certaine nostalgie de pureté et soit retourné à la foi de sa première enfance, et à la pratique fidèle de la morale chrétienne, ce fait, toujours édifiant et consolant, n'a cependant rien d'original, et l'apologétique des temps modernes est abondamment pourvue de tels témoignages.

En vérité, le cas de M. Mauriac est tout différent, et ce serait faire erreur que de l'assimiler à celui d'un François Coppée, par exemple. Si l'auteur de la *Bonne Souffrance* a reconnu le bienfait et la beauté de la morale chrétienne, sa conversion marque une rupture totale, dans la pensée et dans la conduite, avec le passé. On ne voit pas qu'il y ait un lien de continuité entre les deux parties très nettement séparées de la vie et de l'œuvre.

L'intérêt original et apologétique du cas de M. Mauriac consiste précisément, comme nous avons essayé de le montrer, dans *l'unité du problème posé, et résolu*. En jugeant le *Nœud de vipères*, nous avons risqué le mot de « métaphysicien » ; mais il faut dire au terme de cette étude que jamais la préoccupation métaphysique n'est absente des œuvres de notre auteur, fussent-elles les plus sensuelles ; c'est en métaphysicien qu'il est voluptueux, et c'est en métaphysicien qu'il devient mystique.

Nous avons déjà cité de nombreux textes. En voici deux qui méritent d'être rapprochés, et qui nous présentent en raccourci l'itinéraire parcouru : « Nous aspirons à mettre l'éternité dans ces embrassements d'une heure... Un amant, *s'il a l'esprit métaphysique* est toujours un amant désespéré[2]. »

Et celui-ci : « Nous avons tort de considérer les *mystiques* ainsi que des chrétiens d'exception ; ils sont les seuls chrétiens véritables. Aimer, c'est aspirer à la possession. *Ils s'épuisent à la poursuite de Dieu, comme les charnels à la poursuite de ce qu'ils aiment.* Il s'agit d'étreindre Dieu, de le posséder. Et c'est pourquoi

1. *Souffrances et Bonheur*, p. 11.
2. *Souffrances et Bonheur*, p. 32.

rien ne ressemble plus au langage de la passion que les saintes effusions des mystiques dont les tièdes se scandalisent[1]. »

Plaisir ou mystique, tel semble donc être, d'après M. Mauriac, le choix logique que nous impose la vie ; telle était la conclusion qu'il tirait équivalemment dans un récent article · « Il faut choisir entre le plaisir et le surnaturel ».

Mais quoi ! Y a-t-il proportion entre l'un et l'autre, et va-t-on assimiler la mystique catholique, de près ou de loin, à l'amour charnel ? Nul plus que M. Mauriac n'a signalé le danger, parce que nul plus que lui n'a deviné la possibilité d'une telle confusion. Mais le dilemme ainsi posé demande qu'on s'y arrête. Non ; on ne confond pas, en dépit de l'équivoque des termes, union mystique et volupté des sens. Mais, pour reprendre un mot technique de l'Ecole, n'est-il pas permis d'établir entre l'une et l'autre une *analogie*. En dehors des fins essentielles du mariage, est-ce que le plaisir, la jouissance sensible n'aurait pas pour dernière explication, celle-là même que suggérait le P. Rousselot, dans son étude sur l'*Intellectualisme de Saint Thomas* ? Cherchant quels peuvent être les signes à notre portée qui nous permettent de concevoir la possibilité d'une destinée surnaturelle, le grand philosophe ne craint pas de dire que l'intuition sensible ou l'amour charnel pourrait bien être un de ces points de repère : n'y aurait-il pas dans le domaine spirituel une union, une intuition de l'Etre qui nous procure une jouissance analogue à celle de nos pauvres amours charnels, et en même temps le bonheur total et éternel qu'ils sont incapables de nous donner ?[2]

1. Id., p. 27.

2. Après avoir étudié quelle pourrait être pour l'homme, d'après S. Thomas, une félicité *purement naturelle*, le P. Rousselot poursuit : « La théorie aristotélicienne du bonheur spéculatif a beau être logiquement déduite : l'homme *tel qu'il est en fait* n'arrive guère à s'en contenter. Ces pauvres idées abstractives qui trompent la faim de notre intelligence, est-il possible qu'elles soient notre rassasiement essentiel, et le but final où nous tendons ? — *Nos autres facultés, plus basses, mais plus en contact avec le réel, n'avertissent-elles pas la raison qu'il est un mode de possession de l'être infiniment supérieur au sien ? La grande majorité des hommes, en se décidant pour la « félicité voluptueuse » et en donnant au philosophe ce scandale, d'une espèce où la plupart des individus sont infidèles à leur essence et manquent leur but, paraît lui conseiller ou de modérer les exigences, ou, les haussant, de placer le bonheur en quelque intellection inconnue, plus intime et plus délicieuse, différente, en tous cas, des abstractions sèches dont il se repaît.* » P. Rousselot, *L'Intellectualisme de S. Thomas*. Deuxième Partie, Chap. VI, Valeur de la spéculation humaine, p. 189.

Le témoignage de M. Mauriac, se situant non plus dans le domaine spéculatif mais dans la vie réelle ajoute encore à la démonstration : dans l'état actuel de notre nature, la concupiscence charnelle se présente avec une note pessimiste de perversion, qui nous sollicite à briser sur la créature l'élan infini de notre destinée réelle, ou à y inclure fictivement l'Absolu pour lequel « nous sommes embarqués ». A son caractère de symbole analogique, le plaisir ajoute ici celui de tentation et de péché : la redoutable tentation, et presque l'unique péché.

Mais, comme nous le disions à propos du *Nœud de Vipères*, cette note négative et sombre ne fait-elle pas ressortir dans un relief plus saisissant la réalité ontologique de notre vocation surnaturelle : un désir initial qui veut plus qu'il ne pourra s'accorder à lui-même, qui inclut dans le plaisir tout ce qu'il voudrait y trouver, mais infiniment plus qu'il n'y trouve, qui, en dépit de sa perversion volontaire, rejaillit dans le sens de son orientation première, et finalement ne peut être assouvi que dans la perspective de l'amour divin et de la mystique chrétienne ? Impossible d'échapper à cette exigence première et totale de notre vouloir. « Le ne-pas-en-sentir-le-besoin (de Gide) est en réalité le ne-plus-en-sentir-le-besoin.[1] »

Mais peut-être parvient-on à l'étouffer ? « Y mettre bon ordre... Oui, sans doute, cela est donné à l'homme, le droit au refus lui appartient. Dieu disparaît avec la faim que vous aviez de lui, vous le dites. Mais vous dites aussi qu'il vous a fallu du temps pour le réduire au silence. »

Et encore ! « Plus d'un n'arrive pas à le repousser assez loin : un rayon fuse encore sous la porte, brûle la page où se consomme le Reniement et leur œuvre entière en demeure, malgré eux, toute diaprée[2]. »

Faut-il, après cela, appuyer sur l'utilisation que l'on peut faire en apologétique de cette métaphysique vivante et vécue ? Nous nous garderons bien de terminer par de si basses considérations de mercantilisme scolaire ! Un seul mot : il est bien évident que ce témoignage vient à l'appui d'une certaine méthode, et si nous n'avons pas encore cité le nom de M. Blondel, c'est, d'une part,

1. *Souffrances et bonheur*, p. 103.
2. Id., p. 103-104.

parce que nous avons tenu à rester le plus près possible de M. Mauriac lui-même, et, d'autre part, que nous avions l'assurance que le nom du philosophe de l'action viendrait de lui-même à la pensée du lecteur.

Mais, qu'elle appuie ou non une méthode, l'évolution de M. Mauriac ne pourra manquer d'être un « signe » et un « message ». Et c'est cela qui seul importe.

L. ENNE.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

UN NOUVEL ESSAI SUR LA LAICITE

On connaît l'œuvre du R. P. Coulet. Il a eu le courage — nous dirions presque l'audace — de s'attacher, depuis la guerre, à l'étude des questions « les plus douloureuses et les plus graves, comme il le dit lui-même, de notre vie nationale et de la vie du Catholicisme en France ». Et ce n'est pas à la manière d'un « âpre distributeur d'anathèmes », puisque son rêve, bien au contraire, a toujours été de « travailler à dissiper les malentendus qui trop souvent nous divisent, à éclaircir les équivoques, à rapprocher les esprits et les cœurs ». C'est vraiment une « œuvre de clarté et de paix » qu'il a réalisée.

Cette année, il s'est appliqué à l'étude du problème le plus difficile et le plus scabreux peut-être de tous, celui de la Laïcité. Les incroyants[1] nous ont reproché, maintes fois, d'esquiver toujours, dans les discussions publiques, les questions — essentielles d'après eux — de la Laïcité des institutions publiques, de la Neutralité de l'Ecole et de la Liberté de conscience. Il est évident que le reproche vaudrait pour quelques-uns de nos coreligionnaires : il n'atteint certes pas le R. P. Coulet : « C'est un fait, écrit celui-ci (p. 4) dans son dernier livre CATHOLICISME ET LAICITÉ[2], que chez nous l'antagonisme existe entre le Catholicisme et ce qu'on appelle communément la Laïcité. Cet antagonisme, il ne suffit pas de ne pas en parler pour le supprimer... »

1. Entre autres, M. Albert Bayet dans plusieurs controverses avec M. Marc Sangnier.
2. Editions Spes, Paris, 1932. In-16 double-cour. de 204 pages. 10 fr.

Cette question brûlante, il l'a regardée, pour ainsi dire, en face ; il y a longuement songé, et, loin de se cantonner, comme tant d'autres, dans une critique âpre et toute négative, il nous livre, dans cet ouvrage, un essai de solution positive. C'est en dire tout l'intérêt, d'autant que sa nouvelle œuvre se recommande, comme les anciennes, par ces belles qualités qui ont tant de fois charmé les auditeurs et les lecteurs du R. P. : la fermeté de pensée, une dialectique rigoureuse, une sérénité à toute épreuve, une réelle objectivité, le respect des « états d'âme » et de la personne des adversaires, un désir constant d'appliquer les principes éternels aux contingences du moment, son style enfin, tout de simplicité, de précision et de clarté, avec des formules qui sont de véritables trouvailles.

*
* *

Résumer le R. P. Coulet, ce serait trahir bien souvent sa pensée. Nous préférons donc, pour marquer ses principales positions, le citer lui-même.

Il constate combien il est difficile d'accorder toutes les définitions qu'on a données de la Laïcité :

Est-ce notre faute, à nous, écrit-il (p. 127), s'il n'y a pas dans le monde laïque d'autorité doctrinale chargée de définir officiellement la laïcité ? Lorsqu'on nous objecte les outrances de certains catholiques, nous sommes fondés à leur opposer les enseignements authentiques du Catholicisme officiel et de l'Autorité suprême chargée de parler en son nom.

Mais lorsque nous nous alarmons des outrances de certains laïcisants, nous voudrions bien, pour calmer nos alarmes, pouvoir nous en rapporter à l'enseignement officiel de l'Autorité légitime. Mais où est-elle ? Quelle est sa doctrine ? Qui faut-il croire à ce sujet ? Où est le catéchisme officiel de la Laïcité, celui qui définit d'une manière indiscutable sa nature, ses méthodes, ses visées ? Et s'il n'y en a pas, ne sommes-nous pas fondés à compter avec ceux qui parlent en son nom, qui l'ont voulue ou qui s'en réclament, tout en reconnaissant d'ailleurs qu'ils ne l'entendent pas tous de la même manière ?

Voilà, en effet, le nœud du problème. Tant qu'on ne se sera pas entendu, de part et d'autre, sur une définition, on continuera de marcher d'équivoque en équivoque. C'est pourquoi le R. P.

cherche à distinguer d'abord les différentes espèces de laïcité qui existent, de fait, dans notre pays. Il en trouve trois : la Laïcité déférente (p. 43-50), la Laïcité défiante (p. 50-55) et la Laïcité conquérante (p. 55-67). Mais c'est pour parvenir ensuite à la discrimination, déjà bien connue, entre Laïcité et Laïcisme :

Dans la mesure où la Laïcité, précise-t-il (p. 161), ne serait que l'affirmation du caractère laïque de l'Etat et des Institutions publiques, l'affirmation de la souveraineté de l'Etat dans le domaine politique et temporel, l'affirmation même de l'indépendance du Pouvoir civil par rapport aux différentes confessions religieuses qui peuvent se partager une société déterminée, Catholicisme et Laïcité ne seraient pas nécessairement en conflit.

Par contre, dans la mesure où ce mot de Laïcité sert à désigner une organisation de la vie publique et sociale caractérisée par la négation formelle et le rejet positif de toute croyance religieuse au surnaturel et au révélé, Catholicisme et Laïcité ne peuvent plus que s'opposer. (Voir encore p. 137, 170 et 185.)

Une certaine Laïcité serait donc acceptable :

On conçoit fort bien, conclut-il (p. 184), que, dans des sociétés comme la nôtre, où ne règne plus l'unité des esprits, où les conceptions les plus contradictoires se partagent l'audience et l'adhésion des consciences, l'Etat qui reste le mandataire de tous, qui est au service de tous, estime devoir se tenir sur la réserve et refuse de se prononcer entre elles...

Ce n'est pas reconnaître implicitement que ces conceptions diverses sont d'égale valeur, c'est simplement reconnaître qu'en raison de la diversité même qui règne entre ceux dont il est le mandataire, l'Etat se trouve pratiquement dans l'impossibilité de se prononcer; obligé de rester neutre; ou, mieux peut-être, loyalement impartial entre eux. (P. 184.)

Il est évident que cette conception va contre tous les cléricalismes :

Que des catholiques, ayant le souvenir du temps où le Pays tout entier était chrétien et où le Christianisme inspirait le Gouvernement, aient peine à s'y résigner, cela se comprend. Mais puisque l'Eglise elle-même s'y résigne en fait, force est bien pour eux de le faire à leur tour.

Que des laïques laïcisants, habitués à se servir des Institutions publiques pour assurer le triomphe de leurs conceptions laïques aient peine à y consentir, cela se comprend encore. Mais s'ils ne veulent pas se contredire eux-mêmes et tomber dans ce cléricalisme à rebours que je dénonçais dans la précédente conférence, il faut bien qu'ils y viennent. (P. 185. Voir encore p. 71, 122, 133.)

Ce régime, poursuit-il, n'est pas le régime idéal; mais il suffit qu'il

soit le seul réalisable pour qu'on s'en contente. A plus forte raison, suffit-il qu'il soit le régime officiellement professé pour que nous soyons en droit de réclamer qu'il soit au moins respecté. (P. 185.)

*
* *

Tout le raisonnement du R. P., comme on a pu le constater, est élaboré d'après la distinction entre « l'ordre idéal » et « celui des réalités », entre « ce qui devrait être » et « ce qui est ». Nous avons donc là une application de la théorie dite de la Thèse et de l'Hypothèse, sans que jamais pourtant l'auteur le dise expressément.

On « se résigne » à un fait « que l'on peut regretter, que l'on peut déplorer, avec lequel cependant tout esprit réaliste doit savoir compter », mais « aussi longtemps qu'il n'est pas en mesure de le changer » (p. 173-174).

Nous voudrions nous mettre, un instant, à la place d'un incroyant ou dissident de bonne foi, pour nous rendre compte de l'effet que peut produire sur lui pareille argumentation.

« C'est bien cela, pensera cet adversaire, tant que je détiens le pouvoir — moi ou mes amis du moins, — c'est au nom de mes propres principes, les *principes les plus fondamentaux de la pensée moderne*, comme l'écrit le R. P. (p. 156), que les Catholiques réclament les *libertés essentielles ;* mais quand ceux-ci seront parvenus au pouvoir — car ils espèrent bien, un jour, y parvenir de nouveau, — ils abandonneront mes principes, pour me condamner irrémédiablement au nom des leurs... »

« Mais, en fait, poursuivrait cet incroyant, le R. P. a prévu mon objection : *si l'Eglise était au pouvoir dans le pays,* se demande-t-il (p. 114), *c'est-à-dire si la majorité parlementaire du pays, si son Gouvernement devenait catholique, n'en profiterait-elle pas pour faire imposer la religion catholique comme religion d'Etat et pour violenter les consciences de ceux qui ne partageraient pas sa foi ? — Eh bien non,* répond-il sans hésitation, *elle ne le ferait pas. Ni l'Eglise, ni les Congrégations religieuses, ni le Catholicisme,* renchérit-il autre part (p. 193), *ne rêvent de je ne sais quelle mainmise du pouvoir religieux sur le pouvoir civil.*

« Il s'empresse cependant de faire remarquer (p. 115 et 189) que *si quelque jour la foi chrétienne avait gagné la société tout entière, cette société comprendrait elle-même qu'elle a comme telle des obligations et* (que) *l'on pourrait se trouver conduit à les lui rappeler* (p. 115). Qu'est-ce à dire au juste ? Le R. P. va nous le dire lui-même d'une façon très précise (p. 31) : *Dans une société chrétienne, où le pouvoir civil est chrétien lui-même, le Catholicisme peut faire à ce dernier une obligation de s'opposer à des manifestations publiques d'incroyance ou d'hérésie susceptibles de devenir un scandale public ou d'engendrer les plus graves désordres.* Sans doute, *il ne lui demandera jamais de se servir de la force pour imposer la foi à qui ne l'aurait pas*, mais, *dans l'absolu, dans l'ordre idéal voulu par Dieu*, l'Eglise a *le droit de demander éventuellement à l'Etat qu'il l'aide à remplir sa mission, ou qu'il interdise les mesures susceptibles de l'entraver* (p. 106 et 168).

« Par ailleurs, le R. P. ne peut pas ne pas avouer que l'Eglise *a demandé parfois à des pouvoirs chrétiens de s'opposer dans des sociétés chrétiennes à la propagation de l'erreur religieuse* et même de *faciliter sa tâche* (p. 113-114).

« C'est que, au nom de la *doctrine catholique des rapports entre l'Eglise et l'Etat*, il faut bien déclarer que la Société civile est subordonnée à la Société religieuse : *La primauté de la fin surnaturelle, qui est la fin propre de l'Eglise, sur la fin simplement naturelle et temporelle qui est celle de l'Etat, entraîne inévitablement une certaine subordination indirecte de l'Etat par rapport à l'Eglise ; l'Etat se trouvant, non pas directement, c'est-à-dire en raison de sa fin propre qui est d'ordre temporel, mais indirectement, c'est-à-dire en raison de sa fin suprême qui est pour lui aussi d'ordre surnaturel, subordonné au pouvoir dont la fin propre est justement le Bien surnaturel de tous* (p. 167. Voir encore p. 106).

« Cela me suffit, conclura l'adversaire incroyant ou dissident de bonne foi, je continuerai à redouter l'avènement de *Pouvoirs chrétiens dans des sociétés chrétiennes* et à tout faire pour empêcher cet avènement, afin de rester libre à jamais, comme maintenant, de professer publiquement mon incroyance ou ma dissidence. Ce faisant, et contrairement à ce que dit le R. P. (p. 168-172), je n'entends, en aucune façon, *subordonner le religieux*

au civil ni obliger tous mes concitoyens *à nier la croyance au surnaturel*. Je ne suis pas sectaire et respecte loyalement la conscience des autres. Mais je demande simplement la liberté pleine et entière pour l'incroyant comme pour le croyant. »

*
* *

L'argumentation du R. P. Coulet, pour rigoureuse qu'elle soit, n'aura donc pas convaincu l'adversaire de bonne foi. On croyait l'apaiser grâce à la distinction de la Thèse et de l'Hypothèse : on l'aura indisposé au point d'être accusé, peut-être, d'habileté.

Notre supposition n'est pas chimérique. Nous connaissons plusieurs incroyants auxquels l'étude du R. P. a fait cette impression. C'est pourquoi nous nous permettons de le lui dire très respectueusement.

Il semble lui-même avoir amorcé une autre apologétique quand il écrit qu'une certaine laïcité « semble bien s'imposer au nom même des exigences de la vie commune aussi bien qu'au nom des principes dont s'inspire l'Etat moderne chez nous » (p. 162). Il lui suffirait, nous semble-t-il, de développer cette considération pour donner véritablement l'impression que ce n'est pas seulement au nom des principes de nos adversaires, mais que c'est encore au nom des principes du Catholicisme, que nous réclamons, avec tous les gens de bonne foi, une laïcité acceptable.

La distinction de la Thèse et de l'Hypothèse, comme l'écrivait judicieusement l'auteur d'une étude parue dans « L'AUBE NOUVELLE » de mai 1929[1], n'est, après tout, « qu'une tradition d'école et d'apparition récente », puisqu'elle a été vraisemblablement « employée pour la première fois vers le milieu du XIXe siècle par le R. P. Curci, S. J., rédacteur à la *Civilta cattolica* ». Elle paraît, en tout cas, « trop facile, donc paresseuse ».

« La relégation de la thèse dans l'empyrée, dans un platonique royaume des idées, poursuit Lucien Davallon, semble un manque de courage, sinon un mépris inconscient, et une résignation définitive au présent état de choses. » A quoi bon toujours parler, en effet, de « société idéale », alors qu'une telle cité — même au moyen âge — n'a jamais existé et n'existera vraisembla-

1. *Laïcité, Laïcisme, Libéralisme*, par Lucien DAVALLON, 31, rue de Bellechasse, Paris (7e).

blement jamais, si ce n'est au ciel ? D'autant que l'incroyance ayant, maintenant et partout ou à peu près, toute liberté de s'affirmer, il faut s'attendre à ce que nous ne retrouvions que très difficilement une société à unité de croyance, à moins qu'on ne revienne à la contrainte ou que des circonstances exceptionnelles ne se présentent. Mais, dans ce cas, la situation resterait exceptionnelle, et ce n'est pas pour l'exception qu'il faut légiférer.

Il semble bien que ce soit le sentiment de plusieurs théologiens modernes[1] qui ont maintenant renoncé à la théorie de la Thèse et de l'Hypothèse : « Pour eux, écrit encore Lucien Davallon, il n'y a que des thèses... non pas une thèse, mais des thèses se rencontrant et se composant les unes avec les autres, comme se rencontrent et se composent, en mécanique, les lignes de force ou, si l'on préfère une autre comparaison, interférant les unes avec les autres, ainsi que des ondes émanant de multiples et différents noyaux ».

Et voici l'indication des principes dont il tente le dénombrement et l'analyse : « Tous les droits à la vérité, aucun droit à l'erreur. » — « Il faut tenir compte des droits de la personne humaine. » — « L'Eglise ne défend que l'absolu ; elle abandonne le contingent aux libertés humaines. » — « Il faut prendre en considération le bien commun de l'Etat. » — « Il faut prendre en considération le bien commun de l'Eglise. »

Cette apologétique, que nous ne pouvons qu'esquisser, nous semble, en tout cas, comme l'auteur auquel nous renvoyons, « plus complexe, plus précise, plus nuancée » que la théorie dite de la Thèse et de l'Hypothèse. Et, ce qui nous importe par dessus tout, elle n'en est « pas moins plus conforme à la tradition théologique et aux coutumes de l'Eglise ». Le temps et la patience feront trouver les solutions théoriques les plus satisfaisantes.



Le R. P. Coulet présente son étude comme un essai qu'il « se risque à proposer » (p. 162). C'est ce qui nous a engagé à ne pas

1. Voir dans la *Revue apologétique*, n° du 15 décembre 1925, quelques brèves mais judicieuses réflexions de M. Blouet à propos de cette distinction de la Thèse et de l'Hypothèse.

craindre d'exposer ici les réflexions que nous a suggérées la lecture de son dernier ouvrage.

Quoi qu'il en soit, les quelques *desiderata* que nous nous sommes permis de formuler ne sauraient infirmer notre jugement initial. A tous ceux qui cherchent, ce livre, où l'on serait bien en peine de trouver un seul mot d'aigreur, apportera plus d'une lumière et plus d'un réconfort. Aux catholiques, en particulier, qui ne cessent de penser au problème angoissant de la Laïcité — il y en a plus que ne semble le croire M. Bayet — il apparaîtra comme un modèle du genre apologétique, qui convient à l'étude de questions aussi complexes et aussi difficiles.

GASTON LECORDIER.

LA VIE RELIGIEUSE AU CANADA

Le Canada français a eu, au cours de l'été, l'honneur et la joie de posséder, pendant quelques semaines, Son Eminence le cardinal Verdier, archevêque de Paris et Supérieur général de Saint-Sulpice. Il appartient à la *Revue Apologétique*, qui paraît sous le haut patronage de Son Eminence, de signaler la visite bienfaisante qu'il vient de faire aux maisons sulpiciennes du Canada et des Etats-Unis.

Accompagné de S. Exc. Mgr Deschamps, évêque auxiliaire de Montréal, et de M. Boisard, vice-supérieur général de Saint-Sulpice, le cardinal Verdier arriva à Québec le 18 juillet, vers le soir ; un léger accident, survenu au paquebot l'*Empress of Britain*, en face de Tadoussac, retarda de quelques heures l'arrivée de Son Eminence. Sur le même navire se trouvaient les délégués anglais, sud-africains et indiens, venus pour prendre part à la Conférence impériale d'Ottawa.

Au débarcadère, S. Exc. Mgr Georges Gauthier, archevêque coadjuteur de Montréal, et M. Neveu, supérieur provincial de Saint-Sulpice, auxquels vinrent se joindre S. Exc. Mgr Villeneuve, O. M. I., archevêque de Québec et plusieurs personnages officiels, reçurent Son Eminence et lui offrirent les premiers hommages de la terre canadienne. Mais on n'eut pas le temps d'arrêter longuement dans la capitale québecquoise ; un train du Pacifique Canadien transporta immédiatement les voyageurs à Montréal : un trajet de cinq heures environ. Il était minuit, quand les distingués visiteurs firent leur entrée dans la métropole du Canada ; comme on ignorait généralement à quelle heure arriveraient le cardinal et sa suite, la foule ne put se porter à sa rencontre ; elle devait se reprendre les jours suivants. Les représentants des journaux n'eurent garde de manquer cette

aubaine ; ils savent toujours, longtemps d'avance, ce qui doit arriver.

Trois semaines durant, le cardinal Verdier fut l'objet de la plus profonde vénération ; il reçu l'accueil le plus empressé de la part des autorités tant civiles que religieuses, des nombreuses communautés d'hommes et de femmes, de la foule extrêmement sympathique, qui se pressa souvent autour de lui pour le voir et l'entendre. De son côté, Son Eminence témoignait hautement de la joie qu'il éprouvait de se retrouver, après un intervalle de neuf ans, au milieu des œuvres sulpiciennes de Montréal, de reprendre contact avec cette population canadienne qu'il avait connue et appréciée lors de son voyage au Canada en 1923.

Aussi ne se refusa-t-il pas aux nombreuses invitations qui lui furent adressées de partout ; il se prêta à toutes les manifestations publiques qu'on organisa en son honneur. Le premier dimanche après son arrivée, le 24 juillet, il assista au trône à la messe solennelle chantée à Notre-Dame par M. Boisard ; ce fut la fête de la plus ancienne paroisse de Montréal. Mgr Gauthier, en des termes éloquents, exprima à l'archevêque de Paris et au Supérieur général de Saint-Sulpice les hommages de profond respect et de vive reconnaissance que le diocèse de Montréal ressent à l'égard de son illustre visiteur et de la Compagnie vénérable qu'il dirige. Le Cardinal Verdier dit alors à la foule attentive qui l'écoutait tout le bonheur qui était le sien de revenir au Canada, il lui apporta le salut de la France catholique, une précieuse bénédiction aussi du Souverain Pontife.

Quelques jours plus tard, au sortir de la retraite sulpicienne présidée par Son Eminence, le président et les membres de la Commission du port de Montréal, institution gouvernementale, accompagnèrent le Cardinal jusqu'à Québec par la voie fluviale, lui faisant ainsi admirer les paysages si pittoresques qui agrémentent les rives du Saint-Laurent, sur un parcours d'environ 280 kilomètres ; avant de reprendre le chemin de Montréal, Son Eminence se rendit en pèlerinage à Sainte-Anne-de-Beaupré, sanctuaire célèbre en Amérique comme Sainte-Anne d'Auray en France.

Un autre jour, on le conduisit en automobile à la colonie de vacances « Les Grèves », située à 65 kilomètres de notre grande ville ; avec quelle cordialité il bénit là les six cents enfants qui,

pendant trois semaines, viennent refaire leurs forces et emmagasiner une vigueur nouvelle pour la prochaine année scolaire ; dix-huit cents colons se succèdent aux Grèves au cours de l'été.

Il serait trop long de raconter par le menu la vie intensément occupée qui a été celle du cardinal Verdier au Canada, jusqu'à son départ pour les Etats-Unis, le 9 août. Qu'il nous suffise de souligner les raisons principales de l'accueil très bienveillant, je dirai même enthousiaste, qu'il a reçu parmi nous. C'est, évidemment, la pourpre cardinalice que Son Eminence porte si dignement ; comme il le faisait remarquer finement : toutes les portes s'ouvrent devant un Cardinal de la Sainte Eglise !

C'est encore parce qu'en lui on recevait l'archevêque de Paris ; et Paris, a-t-on dit, c'est la France. Les Canadiens-Français n'oublient pas les liens puissants, plus solides que les alliances politiques, qui les rattachent au noble pays qui, il y a trois siècles, leur a donné les meilleurs de ses fils, les plus braves de ses soldats, les plus héroïques missionnaires de la foi catholique.

Mais le cardinal Verdier, c'est aussi le Supérieur général de Saint-Sulpice. Et le Canada, Montréal tout particulièrement, était heureux de témoigner une fois de plus la reconnaissance qu'il a vouée à une Compagnie dont les membres, venus en ce pays dès 1657, l'année même de la mort de M. Olier, n'ont jamais cessé de dépenser leur zèle, leurs biens, leurs talents, leur vie même, au service de l'Eglise et de la patrie canadiennes.

Une autre raison, non la moindre, peut expliquer la réception si cordiale dont le cardinal Verdier a été l'objet parmi nous : c'est le charme personnel, si prenant, qu'exerce Son Eminence sur tous ceux qui ont l'honneur d'entrer en relations avec lui. Les journalistes, gens experts en cette matière, ont remarqué tout de suite l'affabilité souriante, l'aimable condescendance qui accompagnent partout le cardinal archevêque de Paris ; comme beaucoup d'autres, ils ont apprécié également la belle simplicité que le Supérieur de Saint-Sulpice a su garder sous la pourpre romaine. Un Anglais protestant disait, à ce propos, que le cardinal Verdier était un des hommes le plus « humains » qu'il eut rencontrés, voulant signifier par là les manières simples et débonnaires avec lesquelles Son Eminence accueille les plus humbles hommages, les plus naïves demandes.

Le geste paternel et bienveillant du cardinal Verdier, allant visiter les quartiers pauvres de la capitale irlandaise, lors du Congrès eucharistique de Dublin, et distribuant aux fidèles accourus sur ses pas des médailles commémoratives du Congrès, c'est l'expression spontanée de la charité qui entraîne l'archevêque de Paris vers les petits, les jeunes, les faibles, les déshérités de la vie. Deux jours avant son départ de Montréal, il se rendit au cimetière catholique de la Côte-des-Neiges, pour y bénir une Grotte de Lourdes qu'on vient d'y élever à la gloire de Marie ; il fallut, à l'issue de la cérémonie, l'intervention des officiers de police pour dégager le Cardinal et lui permettre de regagner sa voiture ; tout le monde voulait s'agenouiller devant lui et baiser son anneau pastoral. A Oka, où se trouve une Réserve d'indiens Iroquois et Algonquins, Son Eminence, avec la même condescendante bonté, a accepté de devenir membre de la tribu sauvage et s'est soumis au cérémonial compliqué que comporte cet honneur ! Il a reçu le nom pittoresque de Otistok teweiotsaw : Etoile-qui-scintille-comme-un-diamant.

Son Eminence a bien voulu dire, à plusieurs reprises, que les hommages de vénération et d'affection des Canadiens lui étaient bien sensibles et que, désormais, il unirait dans ses prières les deux Frances, celle d'Europe et celle d'Amérique, la mère et la fille. Il peut être assuré qu'il sera pour nous tous, non seulement « le cardinal que la France nous a prêté », comme disait un de nos journaux, au lendemain de cette mémorable visite, mais aussi un père que nous respectons profondément et auquel nous garderons toujours le plus cordial attachement.

Au cours du séjour qu'il a fait à Montréal, le cardinal Verdier a honoré de sa présence la consécration épiscopale de Mgr Lapierre, M. E., vicaire apostolique de Szepingkai (Mandchourie). Les Canadiens ont conservé fidèlement les traditions que leurs pères ont apporté de France ; en particulier, ils ont gardé en leurs cœurs la flamme d'apostolat qui animait les premiers habitants de la Nouvelle-France. Son Eminence en a eu une nouvelle preuve, lors du sacre de Mgr Louis-Adelmar Lapierre, évêque titulaire de Cardique, placé par le Souverain Pontife à la tête du vicariat de Szepingkai, le 4 août dernier.

Ce n'est pas la première fois qu'un missionnaire canadien reçoit les honneurs et les responsabilités de l'épiscopat ; depuis

longtemps déjà, en dépit de notre passé encore jeune, de vastes territoires infidèles ont été confiés à la direction de chefs spirituels pris dans nos rangs. Mais la consécration du nouvel évêque marque une étape importante dans cette marche en avant de l'armée missionnaire canadienne ; Mgr Lapierre est, en effet, membre de la Société des Missions Etrangères de la province de Québec, et il est le premier à recevoir la plénitude du sacerdoce.

Fondé tout récemment, en 1921, notre Séminaire des Missions Etrangères a fait ses débuts, dans la carrière apostolique, en Mandchourie méridionale, dans le vicariat de Moukden, aux côtés de leurs frères aînés, les prêtres des Missions Etrangères de Paris. Le premier départ eut lieu en 1925 ; Mgr Lapierre en faisait partie. Six ans plus tard, Rome érigeait en préfecture apostolique le district de Szepingkai, où travaillent nos missionnaires, et confiait au R. P. Lapierre le soin de diriger la nouvelle circonscription ecclésiastique. Bientôt, en février 1932, Szepingkai devenait vicariat apostolique et Mgr Lapierre était appelé à la charge, honorable mais pleine de responsabilités, d'évêque missionnaire pour cette portion de territoire.

La région à desservir, agrandie encore dernièrement par l'adjonction d'un district pris en Mongolie, sur le vicariat de Jéhol, est très vaste ; la population ira en augmentant, à cause de l'immigration des Chinois des provinces voisines, surpeuplées, d'ailleurs décidées par la famine ou la guerre civile. Le climat ressemble sensiblement à celui du Canada ; le sol produit, en temps normal, tout ce qui est nécessaire à l'alimentation des habitants.

Il est vrai que le pays n'échappe pas complètement aux maux qui affligent le reste de la Chine ; les brigands y circulent encore en bandes plus ou moins nombreuses, cherchant avant tout des moyens de subsistance. Quelques-uns de nos missionnaires ont déjà été arrêtés ; mais jusqu'ici ils s'en sont tirés, sans trop de dommage pour leur personne ; c'est leur bourse qui a le plus souffert. L'intervention japonaise, au but ultime un peu mystérieux, a contribué à rendre un peu de tranquillité à toute cette région.

Une tâche ardue attend le nouveau vicaire apostolique ; il amène avec lui, cette année, dix nouveaux missionnaires. Missions à créer ou à développer, écoles à fonder, milliers de païens

à atteindre, à attirer, à instruire, à convertir : c'est la perspective pleine d'attraction et de mystère qui s'offre au pontife nouvellement consacré ! Poussé par l'Esprit de Dieu, il répétera, nous en sommes sûrs, dans les plaines mandchouriennes, le geste, évangélisateur et civilisateur tout ensemble, des premiers apôtres venus de France au Canada, il y a plus de trois cents ans.

Cette foi chrétienne, que nos missionnaires vont porter à l'étranger, est encore annoncée en notre immense pays, dans les districts lointains du Canada septentrional ; là se dévouent, en dépit des obstacles formidables que la nature élève en ces vastes et froides contrées, bon nombre de généreux apôtres, Oblats de Marie-Immaculée pour la plupart, auxquels prêtent une aide précieuse les « femmes héroïques », surtout Sœurs Grises et Sœurs de la Providence.

Un fait important, unique jusqu'ici dans les annales des missions catholiques, la consécration d'un évêque, à Fort-Résolution, par 61° de latitude nord, à peu de distance du Cercle polaire arctique, vient de faire ressortir encore davantage la beauté de l'œuvre que poursuit là-bas l'Eglise et ses fils entreprenants, les Oblats de Marie-Immaculée.

C'est le 13 septembre 1931 qu'a eu lieu à Fort-Résolution, sur les bords du Grand Lac des Esclaves, dans le vicariat apostolique du Mackenzie, le sacre de Mgr Pierre Fallaize, O. M. I., nommé, par le Souverain Pontife, évêque titulaire de Thmuis et coadjuteur de Mgr Gabriel Breynat, l'actif pasteur des immensités boréales. Normand de naissance, comme Mgr Turquetil, son voisin de la baie d'Hudson, le nouvel élu a suivi la trace des premiers navigateurs qui vinrent en Amérique ; il est allé, lui, jusqu'aux glaces polaires ; il était, en effet, missionnaire des Esquimaux, sur les bords de l'Océan Arctique, quand la voix du Pape s'est fait entendre et l'a appelé aux honneurs, que dire, aux sacrifices d'un épiscopat tel que le sien.

On pouvait se demander qui viendrait assister aux cérémonies du sacre, car le futur évêque avait choisi Fort-Résolution comme l'endroit où il serait sacré ; or, Résolution est à 1.300 kilomètres au nord d'Edmonton, capitale de la province d'Alberta, tout à fait à l'extrême nord-ouest du Dominion canadien. De Montréal à Edmonton, il faut déjà trois jours en chemin de fer, et autant

de nuits. Mais l'esprit inventif de Mgr Breynat n'a jamais reculé devant aucune difficulté ; au jour fixé, cinq évêques, un prélat domestique, vingt-deux prêtres (Oblats pour la plupart), une vingtaine de Frères convers et autant de Sœurs Grises, plusieurs centaines de Montagnais et autres Indiens se trouvèrent réunis dans la cathédrale de Fort-Résolution. Quelques-uns des missionnaires avaient dû faire un voyage de 1.750 kilomètres, en bateau à gazoline, pour descendre du Nord jusqu'à l'endroit où avait lieu le sacre de leur frère d'armes.

S. Exc. Mgr Forbes, archevêque d'Ottawa, et S. Exc. Mgr O'Leary, archevêque d'Edmonton, et plusieurs autres invités se rendirent d'abord, par chemin de fer, d'Edmonton à McMurray, un trajet de 24 heures ; puis, en avion, de McMurray à Fort-Smith, en deux heures (il fallait autrefois deux mois) ; enfin, par bateau à vapeur, de Fort-Smith à Fort-Résolution, en deux jours, avec escale pour la nuit sur les rives de la Rivière des Esclaves. On arriva alors au Grand Lac des Esclaves, immense nappe d'eau qui s'étend sur une longueur d'environ 600 kilomètres.

Les cérémonies du sacre, dit un témoin, se déroulèrent avec majesté, aussi ponctuellement que dans les plus magnifiques cathédrales ; pendant deux heures et demie, les Indiens assistèrent, ravis, aux rites solennels que l'Eglise déploie quand elle confère à l'un de ses ministres la plénitude du sacerdoce. Un sermon en anglais par Mgr O'Leary, un autre en français par Mgr Forbes, un troisième en montagnais par l'évêque consécrateur, Mgr Breynat, mirent en vive lumière la signification unique de l'événement qui avait lieu en ce jour.

Au banquet qui suivit la messe, et auquel Mgr Breynat avait invité tous les Indiens présents (1.000 repas furent servis ce jour-là), outre les plats ordinaires des pays civilisés, on vit aussi paraître les mets spéciaux du Nord : la langue de caribou, le poisson séché, les boulettes de pémican. Les visiteurs purent se rendre compte, en goûtant eux-mêmes cette nourriture indienne, à quels sacrifices quotidiens s'obligent les missionnaires, hommes et femmes, qui se consacrent à l'évangélisation de ces pauvres païens.

Le 14 septembre, lendemain du sacre, eut lieu la première messe pontificale de Mgr Fallaize ; l'Exaltation de la Sainte Croix

est la fête patronale des Sœurs Grises. Encore relativement jeune (il n'a que 44 ans), le nouveau vicaire apostolique parut à l'autel comme le père de ces malheureux Indiens, à qui il s'est donné il y a 20 ans, et pour qui il dépensera encore toutes ses forces, toute son énergie. Ses armoiries nous disent son programme : il a pris pour armes, en effet, celles des Oblats, dont la croix surplombe un hémisphère ; dans la partie inférieure, un iceberg battu des flots et portant un ours blanc, avec la devise : « Usque ad extremos terrae ». On ne pouvait mieux s'inspirer des circonstances locales, ni exprimer plus clairement la noble ambition de l'évêque des glaces polaires.

R. Lesieur.

CHRONIQUES

Chronique de Préhistoire

DES FAITS, DES IDEES, DES LIVRES

I

UNE PAROLE DU PAPE. — Son Excellence Mgr Vielle, vicaire apostolique de Rabat (Maroc), a fondé, dans son évêché, un Institut d'Etudes de Religions, sous la direction du R. P. Henry Kœhler, O. M. Celui-ci a déjà donné trois conférences sur : Les civilisations préhistoriques au Maroc, — le Problème religieux chez le préhistorique, — le Culte des grottes au Maroc et les fouilles d'Achakar. Un musée permet d'admirer les résultats de ces dernières fouilles. Le franciscain qui s'est spécialisé dans ce domaine publie, dans le numéro du 16 mai 1931 des *Missions Catholiques*, page 218, les lignes suivantes dont il est inutile de souligner l'intérêt :

« Le 11 juillet 1929, S. Exc. Mgr Vielle était reçu en audience particulière par le Souverain Pontife, accompagné du directeur de l'Institut. Comme celui-ci présentait à l'auguste Pontife une collection d'objets préhistoriques due à ses recherches dans les diverses zones du Maroc, Sa Sainteté l'interrogea avant même que les échantillons fussent exposés : « Est-ce du Paléolithique ou du Néolithique que vous m'apportez ? » Puis il ajouta : « Je m'intéresse beaucoup à toutes ces questions. »

Et, très paternellement, le Souverain Pontife raconta le trait de ce noble Ethiopien qui lui disait un jour : « Saint Père, nous vous sommes très reconnaissants des bons missionnaires que

vous nous envoyez, mais envoyez-nous aussi des savants. » Et Pie XI d'ajouter gravement : « A l'heure actuelle, il ne suffit pas d'être de bons missionnaires, il faut tâcher d'être aussi des savants. »

II

Une hypothèse a propos du péché originel. — On peut résumer la donnée biblique en quelques propositions : dans le paradis terrestre où habitaient les premiers humains, il y avait un arbre de la science du bien et du mal. Il était défendu d'en manger le fruit. La tentation a été présentée sous cette forme : « Si vous mangez de ce fruit, vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal. » Le texte biblique *est inspiré*, la matière en a été fournie à l'écrivain sacré par la *tradition* ou, à son défaut, par la *révélation*.

L'un de nous (A. B.), dans un livre, Bataille d'Idées, a proposé de voir dans la faute de nos premiers parents un péché de *naturalisme orgueilleux* : être l'artisan de son propre bonheur au lieu de le recevoir de Dieu. La préhistoire me suggère de compléter cette idée par une autre qui s'harmonise sans peine avec elle.

Les plus anciens indices de religion, dans ce que nous ont laissé les races lointaines, sont des objets qui semblent avoir servi à la magie. Les croyances intimes, les actes de bonne ou de mauvaise volonté, n'ont pas laissé de traces matérielles. On en est réduit à des reconstitutions psychologiques. C'est le cas pour toutes les races moustériennes ou néanderthaliennes et celles qui leur sont antérieures. Avec les aurignaciens ou hommes de Cro-Magnon, apparaissent des œuvres d'art qui ne s'expliquent que par des intentions magiques. Dès cette époque ont pu coexister l'art pour l'art et l'art pour la magie.

Entendons-nous sur le sens de ce dernier mot. Les uns distinguent magie et sorcellerie comme naturel et surnaturel, d'autres les identifient comme emploi de forces occultes dont on ne sait trop de quel ordre elles sont. Dans la magie, nous verrons une manière préscientifique de dominer la nature, d'en tirer le bien, d'en éviter le mal, de faire du bien à ceux qu'on aime, du mal à ceux qu'on déteste.

Le péché originel ne pourrait-il pas avoir été une tentation et une tentative de magie, utilisant surtout les arbres et les fruits,

dans une humanité qui était, à l'origine, végétarienne ou plutôt frugivore et placée dans une nature enchanteresse ? Au lieu d'une vie simple et docile sur une terre féconde, l'homme aurait rêvé d'une puissance indéfinie, qui serait son œuvre à lui plutôt que celle de Dieu, en apparence du moins, et où il serait maître des forces occultes et même des forces surnaturelles enchaînées à des rites et à des incantations.

Il semble que le péché originel doit être conçu à la fois comme un fait historique lointain et comme un héritage en partie naturel, le legs d'une misère, d'une tare permanente dans l'humanité, exigeant de tous une lutte, parce que condamnant chacun de nous à des tentations assez analogues à la tentation primitive. Depuis lors la religion et la magie se disputent le cœur de l'homme, l'une voulant le soumettre à Dieu, l'autre voulant lui faire dominer Dieu.

Le païen d'autrefois s'efforçait d'être le maître des hommes et des dieux, enchaînant ceux-ci par des rites, ceux-là par la violence ; multipliant les dieux comme les esclaves, en vue d'une division du travail qui donnerait satisfaction à tous ses désirs. On trouve les mêmes rêves dyonisiaques ou apolliniens ou autres chez le païen moderne. La religion judaïque, avec ses promesses temporelles de victoires et de richesses, était une sorte de compromis entre la vraie religion et la magie ; c'était tout ce que pouvait porter l'humanité. Puis Jésus-Christ est venu indiquer le remède surnaturel qui pouvait nous élever plus haut que l'état primitif d'où nous étions déchus. A l'insatiabilité du cœur humain, il offrait l'idéal de se dévouer pour les hommes et pour Dieu, au lieu de les exploiter. L'activité matérielle sans cesse perfectionnée ne doit plus être un but mais uniquement un moyen de faire vivre une humanité sans cesse accrue.

Toutefois, l'ambition qui présidait à la magie se retrouve dans un certain développement effréné de l'industrie scientifique. C'est toujours le même désir de la jouissance à se procurer, du mal à éviter ou à faire tomber sur l'ennemi. Nous assistons en particulier au « progrès » (!) des moyens de tuer ou de paralyser l'adversaire, de le démoraliser par d'insupportables atrocités. Peut-être les haines individuelles ont-elles diminué et par contre auraient augmenté les haines collectives : luttes de nations, de classes, de partis.

Ces idées que nous suggérait la préhistoire, se sont rencontrées avec celles que Daniel Rops exprimait dans un article sur « l'Esprit et la Machine » (Nouvelle Revue des Jeunes, 15 juin 1931), l'homme admire la machine, « il aime en elle une preuve de sa propre puissance ; il écoute le Tentateur qui lui promet une pseudo-divinité... La Russie bolchevique, souhaitant d'instaurer le règne du matérialisme, et ne pouvant pas cependant arriver à supprimer le goût pour les mythes, a proposé à son admiration cette forme de religiosité abaissée qu'est le culte de la machine. N'assure-t-on pas qu'il existe en Russie des tableaux et des œuvres littéraires où la machine est représentée avec les attributions de la divinité ? »

III

A propos du Déluge. — Certains catholiques se sont réjoui de découvertes faites en Mésopotamie et qui auraient retrouvé les traces du Déluge. En effet, les fouilles de MM. Langdon et Woolley ont mis à jour une couche alluviale assez épaisse dans les villes de Nish et d'Ur, et qui remonterait un peu au delà de 3.000 ans avant Jésus-Christ. Ces chiffres s'accorderaient avec ceux de la Genèse.

Il faut remarquer deux choses qui compliquent le problème. 1° On a trouvé d'autres couches alluviales un peu moins importantes au-dessous de celles dont nous venons de parler ; il semble donc que la Mésopotamie a connu plusieurs fois des inondations. 2° On possède de nombreux objets antédiluviens, sinon de ces localités, du moins de la même région, notamment des poteries peintes. Or entre ces poteries et celles que l'on trouve au-dessus de la couche « diluvienne », il n'y a pas discontinuité malgré quelques différences. Il est difficile d'accorder cela avec la thèse que Noé et sa famille ont été les seuls survivants de tous les hommes habitant une assez vaste étendue de l'Asie sud-occidentale.

IV

A propos des Invasions Glaciaires. — Les cendres de lave pulvérisée peuvent jaillir des volcans *en quantités énormes;* ainsi, en 1883, le Krakatoa aurait projeté 10 km³ de débris, cendres

et scories. Elles restent *suspendues en l'air pendant fort longtemps* ; à la même époque, l'atmosphère fut légèrement obscurcie par elles pendant deux ans. Elles *se répandent fort loin* : toujours à la même éruption, elles firent un demi-tour complet du globe terrestre. Enfin elles *absorbent du rayonnement solaire lumineux et calorifique* en quantité qui peut être notable.

D'après ces constatations, « il n'y a rien d'absurde à supposer que les diverses périodes glaciaires, dont on relève l'histoire dans les temps géologiques, ont pu avoir pour cause l'absorption du rayonnement solaire par des nuées de poussières éruptives jetées dans l'atmosphère par les puissants volcans de ces époques reculées ». Voilà ce que dit M. Charles Nordmann dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er mai 1932.

Mais, si le globe se refroidit dans son ensemble, il y aura peu d'évaporation et donc peu de neige. D'autre part, s'il y a beaucoup de neige et de pluie, l'air sera vite nettoyé dans la partie au-dessous des nuages. Il est vrai que les volcans pourraient fournir eux-mêmes beaucoup de vapeur d'eau et projeter leurs cendres légères plus haut que la zone où se forment les nuages.

V

QUELQUES FOUILLES. — La préhistoire est toujours à la mode, en France et à l'étranger. Bien que la crise financière ait un peu ralenti l'activité américaine sur ce point, des recherches importantes s'effectuent en des régions très diverses. Signalons l'Afrique du Sud, la Palestine et l'Irak, la Chine du Nord.

L'Afrique du Sud paraît avoir été aussi habitée, aux temps préhistoriques, que notre Europe du S.-O. : elle est loin d'avoir dit son dernier mot.

Nous avons sous les yeux un compte rendu donné par Miss Dorothée Garrod, des fouilles exécutées avec un grand soin en Mésopotamie (grottes de Hasaz-Merd et de Zarzi) et en Palestine (grottes de Wady-Al-Mughara et autres du Mont Carmel) ; il a été trouvé des superpositions très nettes : moustérien à la base ; au-dessus aurignacien ; puis mésolithique. En Palestine, à signaler un squelette d'enfant néanderthalien et un squelette soigneusement inhumé de l'homme mésolithique.

Enfin le gisement de Chou Kou Tien, en Chine, a fourni des

documents de la plus haute importance. La mission américaine, qui a pris comme collaborateur le P. Teilhard de Chardin, a découvert les restes de plusieurs squelettes anthropoïdes, en particulier deux crânes en bon état de conservation (mais aucun os des membres).

Ils remontent à un âge très reculé, vers la limite de l'ère tertiaire et quaternaire, semble-t-il. Ce nouveau type d'être a été nommé Sinanthropus. Il présente une curieuse association des caractères simiens et humains : front fuyant et visière osseuse au-dessus des orbites ; mais dentition (en particulier canines) très humaine. La capacité est notable, 1.000 cm³ environ ; donc supérieure à celle du Pithécanthrope de Java, mais inférieure à celle des néanderthaliens d'Europe.

Mais un second fait a été constaté par M. l'abbé Breuil, qui s'est rendu exprès là-bas, malgré les troubles sino-japonais. Avec ces restes anthropomorphes, il y a 1° une quantité énorme de cendres et de charbon de bois, 2° des quartz et des bois de cerfs travaillés et souvent calcinés.

Les quartz ressemblent en plus grossier à l'industrie moustérienne, telle qu'on la trouve souvent en Corrèze où le silex est rare et le quartz commun ; les bois de cerf et d'autres os paraissent avoir été façonnés pour servir de poignards ou de massues.

Voilà qui « ouvre véritablement des perspectives inattendues sur le plus lointain passé de notre espèce ». Il faudra attendre de nouvelles découvertes pour pouvoir tirer des conclusions précises, et synchroniser ce qui a été trouvé là-bas, avec ce qui a été déjà ou sera découvert soit en Europe, soit en Afrique, soit sur les points de l'Asie centrale.

VI

Congrès. — Un Congrès international s'est tenu au Portugal en fin sept. 1930, en l'honneur du cinquantenaire d'un congrès analogue, qui ne fut pas sans éclat, à l'époque. Pour cette circonstance, deux groupements avaient fusionné : l'un célébrait son XVe Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique (le XIVe datait de 1913 et se tint à Genève) ; l'autre, plus jeune, l'Institut international d'Anthropologie, en était à la IVe session. Une réunion de clôture eut lieu à Paris, à l'occasion de l'Exposition coloniale.

Communications nombreuses et variées, dont nous ne saurions donner ici même une brève analyse. Nous nous contenterons d'en signaler quelques-unes, plus saillantes. Le comte Bégouën donne une étude sur la technique de l'art préhistorique, avec de belles illustrations ; M. Joleaud ajoute une hypothèse à celles déjà émises au sujet des œuvres d'art des Paléolithiques : ceux-ci auraient « voulu perpétuer l'image de choses vues ou vécues, témoignant d'une tendance au développement de la mémoire » ; c'est fort possible, dans certains cas.

M. Octobon donne un esssai de classification du Mésolithique, cette période de transition qui remplit le hiatus apparent qui marque la fin du paléolithique proprement dit, et précède la « pierre polie ». M. O... est très averti sur ce sujet ; il constate que, pour être complexe, cette période n'en est pas moins très intéressante. Chaque jour apporte des documents nouveaux sur cette industrie souvent microlithique à un degré extraordinaire, et qui, en partie pour ce motif, avait passé assez inaperçue.

Le prof. S. Sergi donne quelques détails sur un nouveau squelette néanderthalien trouvé cette fois en Italie, à Saccopastore, tout près de Rome. C'est un crâne féminin, de capacité faible (1.200 cm^3) ayant une grande ressemblance avec le crâne de Gibraltar. Les arcades sourcilières sont peu accentuées. La position du trou occipital montre que le Néanderthalien de Rome tenait la tête bien droite, comme l'homme actuel. La brèche fluviolacustre et riche en éléments volcaniques, où a été trouvé cet homme fossile, contenait Eléphant antique, Rhinocéros de Merck, Hippopotame majeur : il vivait donc pendant un interglaciaire et fut probablement témoin des dernières éruptions quaternaires de la région.

M. Russo estime que l'industrie du silex exige un « homo sapiens » ; le « néanderthalien » ne pouvait avoir l'effort d'attention suffisant pour inventer des outils et les fabriquer en série et perfectionnés ; il émet alors l'hypothèse que le même « hominien » pouvait imiter des objets fabriqués par des « hommes » contemporains. On avait déjà parlé de néanderthaliens esclaves des hommes supérieurs, pour expliquer certains faits. Cette hypothèse, comme celle de M. Russo, ne paraît pas avoir grande probabilité.

Un nouveau Congrès va se tenir à Londres, en fin juillet 1932.

C'est le premier d'un groupement nouveau qui porte le nom de « Congrès international des Sciences préhistoriques et protohistoriques ». Cette nouvelle organisation, qui, sans doute, supplantera les associations antérieures, s'annonce très sérieuse et très importante soit par les personnalités organisatrices, soit par le programme des questions mises à l'ordre du jour.

Enfin, l'Ecole française d'Extrême-Orient organise à Hanoï pour cette même année 1932 un premier congrès de préhistoriens. Les travaux d'organisation de routes et chemins de fer ont amené la découverte de nombreux documents appartenant à une époque reculée (pierres taillées et polies, squelettes humains, etc.). Les Missionnaires pourront à l'occasion, aider à des recherches, ou du moins empêcher des destructions regrettables.

Nous allons maintenant donner un compte rendu des principaux ouvrages de fond parus depuis la dernière chronique.

*
* *

1. Jacques de Morgan. — *La préhistoire orientale*, œuvre posthume publiée par Louis Germain. 3 volumes grand in-8° avec très nombreuses fig. et des planches en couleurs. I. Généralités ; II. L'Egypte et l'Afrique du Nord ; III. L'Asie antérieure. Paris, Libr. Paul Geuthner, 1925-27, 300 fr. les 3 volumes.
2. Dr R. de Saint-Périer. — *La grotte d'Isturitz*. I. Le magdalénien de la Salle de Saint-Martin. Mémoire 7 des Archives de l'Institut de Paléontologie humaine. 124 pages, 101 fig., 13 pl. h. t. Paris, Masson, 1930, 120 fr.
3. Raoul Montandon. — *Bibliographie générale des travaux palethnologiques et archéologiques*, in-8°. Genève et Lyon, Georges et Cie ; Paris, E. Leroux, éditeur, tome I 1917, 600 p. et 2 cartes ; tome II, 1920, 507 p. et 2 cartes ; tome III, 1926, 349 p.; tome IV, 1931, 263 p. et 2 cartes. Supplément au t. I, 114 p.; au t. II, 86 p.; au t. III, 69 p.
4. Jean Rostand. — *Etat présent du Transformisme*. 1 vol. in-12, 185 pages. Librairie Stock, Delamain et Boutelleau, Paris 1931. Prix, 15 fr.
5. Dr Charles Fraipont, professeur ordinaire à la Faculté des Sciences de Liége (Belgique). — *L'Evolution cérébrale des Primates et en particulier des Hominiens*. Mémoire 8 des Ar-

chives de l'Institut de Paléontologie Humaine. Paris Masson 1931. 1 vol. in-4°, 112 figures, 4 planches hors texte, 86 pages. Prix, 60 fr.

6. René GERIN. — *Les Hommes avant l'Histoire.* 1 vol. in-12 illustré, 150 p. Paris, Gauthier-Villars 1930. Prix, 18 fr. (un volume de l'Encyclopédie Gauthier-Villars).
7. G.-H. LUQUET. — *L'Art Primitif.* Paris, Doin 1930. 1 vol. de 280 pages avec 141 figures. Prix, 30 fr. (un volume de l'Encyclopédie Scientifique publiée sous la direction du Dr Toulouse).
8. A. LEMOZI. — *La Grotte-Temple du Pech-Merle.* Un nouveau sanctuaire préhistorique, avec préface de l'abbé Breuil. 1 vol. in-4°. Paris, Picard 1929. 57 illustrations dans le texte, 59 planches hors texte, exécutées d'après les dessins et les photographies de l'auteur. Prix, 100 fr.
9. Georges GOURY. — *L'Homme des Cités lacustres.* 2 vol. in-8, de 776 pages avec 339 illustrations dans le texte et 40 planches hors texte. Paris, Picard 1932. Prix, 60 fr.

I. — J. de Morgan, après 40 années de recherches et d'exploration (en Chaldée, Perse, Caucase, Egypte, Tunisie), de travaux divers, coupés d'épreuves pénibles, fut enlevé par la mort avant d'avoir mis la dernière main à la synthèse qu'il avait rêvée. M. L. Germain a pieusement recueilli, et splendidement publié, les manuscrits laissés par son ami ; il les a terminés par un index alphabétique très complet et fort utile. On le doit féliciter d'avoir mené à bien cette œuvre difficile, et, par certains côtés, magistrale, malgré ses imperfections.

On voit en effet que la fusion des divers chapitres n'est pas achevée. La pensée, toujours très personnelle, est parfois flottante, imprécise, répétée ; il est vrai qu'elle porte sur une interprétation de faits complexes et donc ne peut qu'être nuancée.

Dès le début nous trouvons quelques-unes des idées maîtresses de l'auteur. Ayant eu à lutter contre de savants collègues, qui, éblouis par les découvertes splendides de l'Egypte Pharaonique, méprisaient ou même niaient l'existence d'une Préhistoire dans la vallée du Nil, il tient à établir la réalité et l'excellence de cette science qui « domine de toute sa hauteur les sciences historiques », exige des connaissances variées et étendues (plus de 16

branches du savoir, compte J. de M...), enfin cherche à résoudre un problème dont les conséquences sont des plus graves, puisque en dépendent religion, philosophie, morale de l'humanité. Et nous lisons : « une lueur sortit en Orient, ...de cette Chaldée qui, dans l'esprit des peuples, devait demeurer le paradis, le lieu d'où est sorti l'homme, non pas l'être inconscient, mais l'homme pensant, l'homme désireux de progresser, cet Adam qui devait être la souche de l'humanité raisonnable... »

J. de M. signale du reste, à juste titre, les écueils de la préhistoire : généralisations trop hâtives, tendance à imposer au monde entier le cadre établi pour l'Europe occidentale, etc. Nous reconnaissons, avec lui, que ce cadre sera trop étroit ; mais il est si indispensable que J. de M. s'en sert lui-même bien souvent.

Les comparaisons ethnographiques, très utiles aussi, pourront être sujettes à caution, et J. de M. en donne des exemples topiques.

Mais la grande idée de J. de M. est celle-ci : l'homme devra se plier aux exigences imposées par les grands phénomènes naturels ; cette loi, il l'applique à trois cas qu'il estime dominer toute la préhistoire.

1° Pendant le paléolithique ancien (chelléo-moustérien), qui serait peut-être l'œuvre d' « hominiens », une immense glaciation couvrit l'Europe du Nord et l'Asie centrale ; le pôle du froid était en Scandinavie, tandis que la Sibérie était relativement tempérée. Là, dès la fin du tertiaire, aurait été isolée complètement une province d'humains au crâne court. D'autres groupes d'êtres humains, ceux-là au crâne long, habitait l'Asie et l'Europe méridionales (J. de M. n'ose cependant pas, semble-t-il, affirmer le polygénisme). Survint le dégel : des inondations formidables auraient submergé la plus grande partie de ces paléolithiques indo-européens : seules auraient échappé quelques tribus, par exemple dans les montagnes de l'Arabie, du Caucase, de l'Atlas, de la France méridionale.

Sur ces débris serait née une nouvelle civilisation nommée par J. de Morgan l' « archéolithique » qui correspond à notre paléolithique supérieur. Se développant dans les mêmes régions, elle aurait donné naissance aux Sémites, à des Asianites, à des Africains du nord, aux Ibères.

2° Cependant, le pôle du froid se déplaçait vers l'Est, jus-

qu'en Sibérie, tuant la faune, chassant les hommes, qui se trouvaient là d'après J. de M. Dès que les portes de l'Europe et de l'Asie méridionale furent ouvertes par assèchement du sol,, les tribus humaines se précipitèrent vers l'Ouest et le Sud, en vagues successives, innombrables, déferlant sur l'ancien Monde. C'étaient des brachycéphales, pasteurs, agriculteurs, polissant la pierre, fabriquant de la poterie, parlant une langue spéciale, l'aryen. Sur leur route, probablement dans la région du Caucase, ils auraient rencontré des populations ayant déjà trouvé le secret de la métallurgie (cuivre) ; ils adoptèrent aussitôt le métal, pour le porter jusqu'en Perse et en Egypte.

3° « Si le destin réservait aux Aryas la puissance matérielle, c'est aux Sémites qu'il confia la suprématie religieuse. » Les Sémites, race blanche, autochtone en Arabie, furent chassés eux aussi, non plus par le froid, mais par la sécheresse du nord de leur pays qui se transformait peu à peu en un affreux désert, beaucoup refluent vers le Sud ; acculés à la mer, ils franchissent celle-ci, pour aller aborder en Chaldée (un vrai paradis, à côté de leurs plages arides) ; d'autres tribus iront en Syrie, Palestine, et même en Egypte...

Cette synthèse ne manque pas de grandeur, mais malgré les multiples faits sur lesquels elle cherche à s'appuyer, elle paraît discutable sur plus d'un point. Il y a eu plusieurs périodes glaciaires, ce qui complique le problème. L'hypothèse d'une Sibérie printanière, coexistant avec une énorme barrière de glace périphérique paraît plus que hardie. Les découvertes d'industrie paléolithique en ces régions sont encore très rares et insuffisantes pour l'étayer. Bien plus le Sinanthropus récemment exhumé dans la Chine du Nord ne paraît pas bien entrer dans le cadre prévu.

M. de M. proteste, au cours de son ouvrage, contre la facilité avec laquelle certains auteurs supposent d'immenses invasions se répandant sur la surface du globe ; ne pourrait-il pas encourir le même reproche ? Nous ajoutons qu'il est également un peu simpliste de supposer des catastrophes universelles suivies de « hiatus ». Ces derniers sont souvent comblés par des découvertes ultérieures.

Mais nous ne voulons pas faire que des critiques. Bien des chapitres ont une valeur objective des plus intéressantes : voyez en

particulier le compte rendu des fouilles du tombeau royal néolithique de Négadah (Haute-Egypte), et du Tell de Suse, en Elam, avec ses civilisations superposées.

Citons ce détail : Suse fut fondée par une population énéolithique qui décorait ses poteries de dessins stylisés des plus pittoresques. Plus tard, la décoration change notablement et devient plus naturiste.

Aux documents antiques recueillis par lui-même, J. de M. a su joindre une masse formidable de renseignements empruntés à d'autres chercheurs par exemple à son frère H. de M.; et ses investigations s'étendent aux différents âges les plus lointains sur toutes les parties du monde. Il y a des pages sur l'origine probable de l'industrie des métaux, liée à la répartition des dolmens : un des centres les plus importants fut au voisinage du Caucase. Aussi, sur l'origine de l'écriture : la plus ancienne étant les hiéroglyphes, dérivés de figurations pictographiques.

Le dernier volume contient à nouveau des essais de synthèses ; nous avons déjà de celles-ci indiqué les principaux traits. Il se termine par des considérations philosophico-religieuses, dont l'une ou l'autre appellerait quelques réserves ; mais le plus grand nombre est parfaitement justifié. « ...La raison majeure de l'omnipotence des Européens réside dans la notion, née en Orient, du juste et de l'injuste, que nous devons pour une grande part aux Sémites... C'est dans ce seul milieu du proche Orient que se sont... développées ces lois du respect de l'homme qui constituent la base des sociétés modernes. »

N'est-ce pas, ajouterons-nous, en ce même proche Orient (6.000 ans environ après la fondation de Suse, mais en Judée) qu'est venu Celui qui a apporté au monde, le plus explicitement, cette notion du respect de l'homme, la loi de charité, jointe à une révélation plus complète de Dieu.

II. — On ne saurait trop se louer de ce que le gisement si important d'Isturitz soit entre les mains du Dr de Saint-Périer, grâce à sa générosité désintéressée. Déjà M. Passemard y avait fait des découvertes sensationnelles ; M. de S.-P. continue. Son travail parfaitement méthodique, comme celui de son prédécesseur, est couronné de succès. Ce volume ne porte que sur le contenu de foyers d'âge madgalénien explorés dans une des

salles de la grotte : outillage en pierre et en os ; nombreux objets perforés (dents, coquilles, etc.) qui furent les parures de l'époque ; œuvres d'art très belles, comme lamelles d'os découpées et gravées et figurant des têtes de chevaux, fragments de grès fin gravés aussi, ou même sculptés d'une façon remarquable. Tout cela est étudié avec soin, abondamment illustré ; les plus belles pièces sont reproduites dans d'excellentes planches dont une polychrome.

Comme suite à ces trouvailles, M. de S.-P. a déjà signalé, dans le fascicule 1-2 du tome XLII de l'Anthropologie[1], deux œuvres nouvelles remarquables : un mignon petit ours sculpté en ronde bosse dans du grès tendre ; une plaquette d'os aux figurations humaines. Nous attendons donc un nouveau mémoire dans les Archives de l'I. P. M., qui ne sera pas moins intéressant que celui que nous venons d'analyser rapidement.

III. — M. Montandon, un Suisse bien Français, a entrepris d'établir une bibliographie, et son entreprise est tout à fait méritoire, utile et réussie. Il a constitué un répertoire remarquablement complet de tous les travaux concernant les époques préhistorique, protohistorique et gallo-romaine, en France. Déjà ont paru quatre tomes, le dernier en 1931, sur sept annoncés ; ainsi que trois fascicules de suppléments. Ces premiers volumes contiennent les titres de publications réparties par provinces françaises, et par noms d'auteurs (il ne manque que la région du Sud-Ouest). Les deux derniers comprendront des travaux plus généraux. Tout cela est méthodiquement présenté, bien imprimé, facile à consulter. Cet ouvrage est un instrument de travail indispensable pour tous ceux qui veulent approfondir ces questions. Nous ne sommes pas surpris qu'il ait été honoré par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et par le ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts de France.

1. Signalons que cette Revue vient de changer de rédacteurs, en 1931. Depuis quarante années elle avait été dirigée par MM. Boule et Verneau, avec une maîtrise remarquable ; ceux-ci ont passé la main à des successeurs plus jeunes et amis, MM. Vallois et Vaufrey. La nouvelle rédaction a à cœur de continuer à assurer la haute tenue scientifique et la belle présentation qui fait de l'Anthropologie le périodique des questions anthropologiques le plus apprécié et le plus complet.

IV. — Le livre de M. Rostand est fort documenté sur les questions biologiques, remarquablement clair, malgré les termes techniques qui hérissent certaines pages, mais n'empêchent pas de suivre l'idée. Il mérite largement les éloges qui ont accueilli son apparition. Prenez la page 144, où il résume les diverses théories évolutionnistes, en les appliquant à un exemple ; vous serez charmés de voir si nettement la physionomie de chacune.

Ce qui est le moins satisfaisant, c'est le dernier chapitre sur l'origine de l'homme, du moins certains détails sur la préhistoire et surtout certaines réflexions sur le psychisme de l'homme et sur l'avenir de notre espèce.

Parlant de l'homme de Néanderthal, M. Rostand répète, sans tenir compte de la protestation de M. Vialleton, que cet ancêtre marchait à demi fléchi sur ses jambes. « De la même époque que l'homme de Néanderthal est l'homme de Broken-Hill », nous dit-il. Or on a remarqué que celui-ci incomplètement fossilisé et accompagné de restes d'animaux encore vivants dans la région, doit être d'une époque beaucoup plus récente que les néanderthaliens du moustérien.

Les expériences sur les singes dont nous avons entretenu nos lecteurs, dans une précédente chronique, font dire à notre biologiste qu'aucune solution de continuité psychique ne sépare l'homme de l'animal. C'est une erreur profonde. Il dit également que le grand singe se montre capable de toute une catégorie d'actes qui n'ont jamais été observés chez les plus intelligents des autres animaux, le chien par exemple. Si on observait les chiens, en tenant compte de ce qu'il leur manque ce merveilleux instrument naturel qu'est la main, on découvrirait sans doute que leurs associations d'images ne sont pas moins souples et variées que celles du singe ; mais elles ne peuvent se terminer par les mêmes gestes, faute d'organe approprié. D'ailleurs, *un degré* de connaissance empirique de plus ne comble pas l'intervalle de *nature* entre la connaissance empirique et la connaissance rationnelle.

Le livre se termine par une phrase regrettable sur l'eugénisme ; on y soupçonnerait un souci plus grand d'élevage que d'élévation morale, comme si être « sapiens », plutôt que « stultus et ferox » venait d'une exceptionnelle rencontre de facteurs chro-

mosomiques et de l'établissement de nouvelles fibres connectives dans le cerveau !

Par contre, les monogénistes liront avec plaisir que, d'après le mutationnisme, « l'espèce est inaugurée par un individu exceptionnel ». Certains nous ont objecté à nous-mêmes que la science nous condamnait lorsque nous parlions d'une réussite exceptionnelle et rare au point d'être unique, pour former un organisme tel qu'une âme humaine lui serait accordée ; la science ne nous condamne donc pas tant que cela.

V. — Il faut distinguer dans l'ouvrage de M. Fraipont deux parties : l'une d'un naturaliste qui paraît être un bon élève de Marcellin Boule, et qui a une précieuse collaboratrice dans Mlle Suzanne Leclercq ; l'autre d'un homme qui fait des réflexions répétées, tranchantes, systématiquement négatives sur les à-côté de son sujet. L'idée scientifique qui préside à ses recherches, c'est d'expliquer comment le cerveau d'un primate arboricole a pu devenir celui d'un homme bipède et bimane. L'essentiel de cette idée se trouve déjà dans les livres de M. Boule, d'Ed. Perrier, d'Ed. Le Roy, etc. Ce que M. Fraipont ajoute, ce sont les arguments tirés de ses études techniques sur l'astragale et sur l'ensemble du pied, sur le fémur et sur les rapports entre le crâne facial et le crâne cérébral. Il donne en effet des précisions intéressantes et des vues synthétiques dont il faudra tenir compte. Dans sa dédicace à Marcellin Boule, il dit prudemment et loyalement (c'est moi qui souligne ici et ailleurs dans mes citations) : « mon *hypothèse* est basée sur la confrontation des faits, c'est une hypothèse de naturaliste. » Un peu plus loin : « Nous devons être assez orgueilleux pour croire que, si imparfaite qu'elle soit, notre œuvre aidera ceux qui nous suivront à résoudre les problèmes dont nous aurons *ébauché* la solution. » Le ton change par la suite et de modeste devient catégorique et dédaigneux. Pourquoi le naturaliste parle-t-il de la philosophie comme il n'admettrait pas qu'un philosophe parlât des sciences naturelles ? Il y a là une inconscience regrettable, en même temps qu'une documentation par trop unilatérale.

« Nous n'avons pas besoin de déclarer, déclare-t-il, que nous resterons en dehors de toute métaphysique et même de toute *philosophie. Il n'y a de réellement philosophique* que ce qui dé-

coule de l'observation des faits et des phénomènes par application de la méthode du naturaliste ; tout autre mode de raisonnement est jeu de l'esprit et ne peut mener qu'à de fallacieuses certitudes. » Voilà deux phrases consécutives que M. F. a écrites sans voir qu'elles se contredisent. Je ne fais pas de philosophie, dit la première ; je résous le problème de la connaissance, c'est-à-dire un des problèmes fondamentaux de la philosophie, dit la seconde. A la dernière page, il donne son avis sur l'abstraction et la généralisation. Quelques lignes plus loin : « Nous n'allons pas commencer par démontrer que *l'intelligence est une simple fonction cérébrale.* » C'est la thèse matérialiste, et elle est répétée en vingt endroits du livre. De cette thèse il dit : « ceci est trop connu, trop *évident* pour que je le discute sans craindre de perdre mon temps et de faire perdre celui de ceux qui me liront. » Que dites-vous de cet appel à l'évidence ? « *Mon but*, poursuit-il, est d'effacer cette impression que nous conservons généralement très vivace encore, qui nous fait croire à une supériorité d'essence, à une supériorité pleine de mystère sur les autres êtres, à une supériorité presque divine, celle de notre intelligence. » L'aveu est précieux ; on aurait pu croire que son but était une interprétation scientifique de certains faits, ce qui d'ailleurs implique toute une métaphysique. C'est avec le système nerveux central, « l'organe le moins parfaitement connu des Mammifères » que l'on va nous expliquer ce que nous connaissons directement et profondément par la conscience psychologique et la raison. Comme si le suprasensible n'était pas mieux connu que le sensible ; en cette discussion même qu'est-ce qui intéresse et absorbe l'attention, sont-ce les mots écrits ou les idées ?

Et tout cela pour nier l'âme ! Est-ce que nous nions le corps et l'interdépendance de la main et du cerveau ? Empruntons à notre naturaliste une phrase de bon sens qu'il suffira de généraliser : « nous pensons qu'il y a du vrai dans presque toutes les théories (de l'évolution), aucune à elle seule n'est satisfaisante parce que chacune est trop simpliste. » Nous, spiritualistes, nous dirons de ses thèses matérialistes, ce qu'il dit des reproches qu'il attend de certains naturalistes : « des critiques de ce genre, *purement négatives*, sont pour moi sans valeur. »

Dans cette discussion, je puis être partagé entre l'irritation et

la pitié puisque je crois que M. Fraipont a une âme raisonnable et libre ; lui doit penser, s'il tient à être logique, que mon cerveau secrète irrésistiblement ces lignes... mais allez demander au cerveau d'être logique ou illogique ?

VI. — M. R. Gerin est un vulgarisateur bien informé, en général, des choses de la préhistoire ; mais il semble ne les connaître qu'à travers les livres. Sans cela, il ne dirait pas, en parlant des méthodes employées par cette science : « La première, la méthode *archéologique*, consiste à établir la chronologie des temps quaternaires d'après les débris de l'industrie humaine... A la méthode archéologique s'ajoute l'étude *paléontologique*... D'autres méthodes encore entrent en œuvre, et, tout d'abord la *stratigraphie*, c'est-à-dire l'étude des dépôts successifs des terrains, mais il se trouve que cette science est d'une application très délicate aux terrains quaternaires qui d'ordinaire se présentent isolés ou juxtaposés plutôt que superposés. »

En réalité, c'est la stratigraphie qui est souveraine dans la détermination de la chronologie relative des industries et des races.

Inévitablement la préhistoire amène l'esprit sur le problème des origines de l'homme et des grandes institutions humaines. Il ne faudrait pas donner comme certain ce qui n'est qu'hypothétique et encore très discutable, à plus forte raison ce qui est faux. Ainsi : « Il ne semble guère douteux que ces êtres primitifs aient vécu dans des organisations *totémiques*... Le totémisme est sans doute la religion la plus élémentaire... Ce qu'on peut affirmer, c'est que les religions préhistoriques ont consisté surtout dans l'adoration des forces de la nature... Il fallut de nombreux siècles pour passer de ce naturisme primitif à la notion d'un Dieu unique... C'est le culte du Soleil, grand dispensateur de la vie, qui fit progressivement évoluer les religions vers le monothéisme. » ... « Comment décrire la lente apparition de cette raison humaine dont nous sommes si fiers et qui n'est sortie que de l'intelligence animale ? »

Ce sont des clichés que l'incrédulité ne cesse de répéter et que nous devons sans cesse dénoncer. Nous avons eu plusieurs fois, dans ces chroniques de préhistoire, l'occasion de les signaler et de les réfuter.

VII. — M. Luquet, un spécialiste de la psychologie du dessin, a consacré un volume à l'Art Primitif. Il appelle de ce nom l'art des enfants, des non-civilisés et des hommes préhistoriques. D'ailleurs il n'est question ni de l'art musical ni de l'art architectural, ni même de la sculpture et de la peinture, mais uniquement du dessin. En quoi le titre est trompeur et aurait dû être : « Le dessin chez les primitifs. » Une fois le terrain ainsi délimité, M. Luquet s'y montre d'une documentation extrêmement riche et d'une compétence de premier ordre. D'ailleurs, dans la Chronique de juin 1929, en rendant compte de son livre *L'Art et la Religion des Hommes Fossiles*, nous avons résumé l'essentiel de ses idées sur le réalisme visuel et le réalisme intellectuel. Il entre ici en plus de détails et multiplie les exemples tirés des trois sources : les enfants, les sauvages, les préhistoriques ; en particulier il ajoute un intéressant chapitre sur les narrations graphiques.

L'interprétation des dessins relève de la philosophie plus spécialement de la psychologie et l'un de nous (A. B.) a eu la satisfaction de retrouver des idées qu'il expose depuis longtemps : la nature amorce tout pour l'homme et lui fournit des suggestions pour tout, mais elle n'achève rien ; c'est à l'homme d'user de son imagination, de sa raison et de sa volonté, pour utiliser ces amorces et ces suggestions, et en tirer les partis les plus divers. C'est vrai du dessin, du langage, des diverses formes de l'industrie et même de la vie morale. Il y a de l'expérience à la base de tout, mais elle est aussi insuffisante que nécessaire... L'art a été d'abord voulu pour lui-même et n'a été mis qu'ensuite et en partie au service de la religion... On devine ce qui s'est passé dans l'âme des autres d'après ce que l'on constate directement dans sa propre âme et nous ne pouvons nous faire aucune idée de ce qui nous serait complètement étranger. A ce point de vue, M. Lévy-Bruhl et son école exagèrent les différences entre les primitifs et nous. Cela tient en partie à ce que leur positivisme a mutilé leur âme et leur fait identifier la raison humaine avec la raison du savant spécialisé.

VIII. — M. l'abbé Lemozi, curé de Cabrerets, a eu l'heureuse fortune de trouver un mécène et même deux : Mlle de Gouvion Saint-Cyr et M. Jean Lebaudy. Cela lui a permis de consacrer

un magnifique volume à sa magnifique découverte de la grotte préhistorique de Pech-Merle. Nous avons dit, dans une précédente chronique, comment il avait débuté dans la préhistoire. étant vicaire de Rocamadour, par de très intéressantes trouvailles. Il a continué dans la vallée du Célé, en collaboration avec des enfants, aujourd'hui jeunes gens, de sa paroisse. L'un d'eux, André David, a joué un rôle important dans l'exploration et l'étude dont le présent volume nous donne l'historique et le résultat.

Il faut une audace, un sang-froid, une passion incroyables, pour faire, pendant deux ans, et souvent et chaque fois durant de longues heures, ce qu'ont fait l'abbé Lemozi et son auxiliaire habituel et parfois ses auxiliaires d'occasion. Plus d'un qui s'était aventuré à ramper pendant des centaines de mètres, a renoncé avant d'arriver au but et a dû être ramené en arrière. Il y a là un chapitre pour l'histoire héroïque de la science. Aujourd'hui, grâce à la générosité des deux mécènes, grâce aussi aux calculs merveilleusement précis de l'explorateur, on peut accéder sans peine à la grotte et la visiter à son aise ; l'aménagement est parfaitement conçu pour permettre de tout voir et empêcher de rien abîmer. Les touristes trouveront peu d'excursions aussi intéressantes.

La grotte fut fréquentée par des animaux, notamment par des ours, mais surtout par des hommes préhistoriques. Il semble que le sanctuaire fut ouvert aux fidèles de ce temps-là, depuis l'aurignacien du début jusqu'au magdalénien. Cette datation se fait en somme d'après le style des dessins, car les parois sont couvertes, en plusieurs endroits, de dessins et de peintures. Les dessins sont faits souvent avec le doigt sur une argile marneuse assez tendre. Les peintures sont en noir ou en rouge et, en général, ne sont que des contours ou des ponctuations. Beaucoup de figures sont énigmatiques, parfois enchevêtrées à un degré invraisemblable, comme dans la « Salle des Hiéroglyphes ». Les animaux sont de nombreux mammouths, des bisons, des équidés, des cervidés, des bovidés, un poisson (le brochet), tantôt complètement reproduits, tantôt ébauchés, esquissés, tantôt stylisés, silhouettés. La forme humaine est reconnaissable au moins cinq fois : trois femmes et deux hommes. La main humaine est reproduite cernée de rouge ou de noir. Assez souvent les acci-

dents naturels de la roche ont été utilisés et complétés par des lignes de couleur.

Le sol glaiseux a gardé des empreintes de pas ; on a pu déterminer que c'étaient ceux d'une femme accompagnée d'un enfant qui se déplaçait autour d'elle. Les orteils étaient déjà recourbés en crochet comme chez nous, ce n'était certainement pas par l'usage de la chaussure.

Toutes ces reliques de l'homme préhistorique sont minutieusement mesurées, reproduites, interprétées par l'abbé Lemozi. Son idée centrale, c'est que la grotte de Pech Merle n'était pas une habitation, ni un musée ; et tout lui donne raison; c'était un sanctuaire, et la magie y avait pénétré ou supplanté la *religion* proprement dite. La reconstitution des rites magiques dans le détail est forcément hypothétique et ne comporte que quelques degrés de probabilité. Une des constatations les plus curieuses, c'est la manière dont certaines pierres ont été frottées intentionnellement, puisqu'elles ne se trouvaient pas sur un couloir ou passage étroit où bêtes et gens auraient véritablement usé la pierre en passant ; il fallait vouloir y porter la main, comme il fallait vouloir porter ses yeux sur certains dessins placés de la façon la plus incommode pour le spectateur, après avoir imposé une même incommodité à l'artiste.

Ce que nous n'avons pas assez dit, c'est l'admirable conservation de tous ces dessins, c'est la variété, l'originalité, la vigueur de style qui ont enthousiasmé même le juge difficile qu'est l'abbé Breuil au point de lui faire dire que la salle peinte de Pech-Merle est « la Chapelle Sixtine » des Causses, un des monuments les plus émouvants de l'art pictural paléolithique.

IX. — M. Goury a entrepris une étude d'ensemble sur l'homme préhistorique. En 1927, il avait fait paraître, sur la période paléolithique, un premier volume intitulé Origine et Evolution de l'homme. En 1932, sous le titre « L'Homme des Cités lacustres », voici deux volumes sur la période « lithique » finale, où l'on distingue cependant le Mésolithique, le Néolithique et le Chalcolithique. Ce dernier terme marque la jonction de l'outillage en pierre avec l'outillage en métal ; mais ce second matériau est encore d'un emploi si timide et si restreint que l'on peut bien rattacher cette période aux précédentes. Sans doute, quelque

jour, M. Goury qui est chargé du cours d'Archéologie Préhistorique à l'Université de Nancy, voudra conduire son tableau des temps anciens jusqu'à l'aube de l'histoire et donc nous décrire l'âge de Bronze.

Le titre de son nouvel ouvrage semble restreindre le sujet et laisser de côté tous ceux qui vivaient sur « le plancher des vaches », en une foule de régions où manquait la première condition d'une cité lacustre, c'est-à-dire un lac. Or ces terriens étaient fort nombreux, bien plus nombreux que leurs contemporains juchés sur pilotis. Mais l'eau a conservé ce que la terre a détruit, une foule d'objets venus des végétaux et plus ou moins manufacturés, bois, fibres, graines, fruits, qui sont tombés de la hutte ou avec la hutte, dans la vase ou la tourbe des lacs, surtout lorsqu'un incendie avait carbonisé ceux dont la conservation aurait été difficile. Il y avait eu au paléolithique quelque chose d'analogue : le calcaire avait respecté et gardé ce que le grès fait périr, l'os, l'ivoire, la corne ; maintenant c'est l'eau qui permet de reconstituer une multitude de détails de ce qui se trouvait dans les villages terrestres.

La tâche entreprise par M. Goury est particulièrement ingrate. Il lui a fallu, paraît-il, quatre ans de recherches et de travail pour en venir à bout. Et il a réussi à mettre de l'ordre dans une foule de faits dispersés dans d'innombrables monographies. Il manque cependant la vue d'ensemble, la puissante synthèse qui animerait tout ce monde naissant. Peut-être est-il trop tôt pour tenter cette esquisse d'un grand chapitre de l'Histoire Universelle. Nous avons regretté de n'apercevoir qu'à la dernière page le tableau qui groupe et synchronise les industries successives de la période délimitée par M. Goury. Il nous a été fort utile de le copier à la page 736 et de l'avoir habituellement sous les yeux en relisant les 735 pages précédentes.

Voici le plan général de l'ouvrage : première partie, le Climat, la Flore et la Faune (80 pages) ; 2e partie, la Vie industrielle (322 pages) ; 3e partie, la Vie sociale (302 pages). C'est dans cette troisième partie que sont résumées les principales idées sur la religion, l'art, le commerce, les races.

L'intérêt de ce moment de l'humanité, c'est la manière dont, en Europe, la vie de chasseur fait place à celle d'agriculteur-éleveur. L'homme devient plus sédentaire, il se bâtit un logis

artificiel durable ; ces logis se groupent en villages, en cités. La propriété va s'étendre des meubles aux immeubles ; l'organisation sociale va se compliquer, en même temps que l'activité industrielle.

Risquons-nous à donner une vue d'ensemble.

D'abord voyons le cadre où, dans l'espace, se répartissent les nouveaux peuples. C'est l'Europe en relation directe soit avec l'Afrique du Nord, soit avec l'Asie sud-occidentale, centrale ou septentrionale.

Le climat est d'abord chaud, puis, au Mésolithique, tempéré, humide, enfin, au Néolithique définitivement semblable à celui où nous vivons. En terre lourde pousse la forêt, en terre légère la prairie.

D'une manière générale, le midi se civilise plus tôt que le nord; et l'Orient — l'immense Orient comprenant au moins l'Asie centrale et méridionale — plus tôt que l'Occident. Du sud et de l'est viennent des courants de culture et des courants de peuples, l'un portant l'autre, sans toutefois se présenter sous forme d'invasions continuelles, mais plutôt d'infiltrations et, si l'on peut dire, de contagion.

Les races que nous verrons se mêler sont de deux types principaux, le dolichocéphale et le brachycéphale, avec des transitions de mésocéphales. Chacun des deux se subdivise en deux autres, l'un de grande taille, l'autre de petite taille — avec, naturellement, des tailles moyennes. Les « dolichogrands » sont des *nordiques* et les petits, les *méditerranéens*. Entre eux se glisseront, comme un coin, les « brachypetits » ou *alpins* et les grands ou *dinariques*.

Les nordiques semblent venir de Sibérie ; les méditerranéens de l'Afrique du Nord et peut-être du Proche-Orient ; les alpins arrivent les premiers, de l'Europe Centrale, peut-être aussi de l'Asie centrale, suivis bientôt des dinariques.

En Afrique du Nord, l'aurignacien s'était transformé en capsien qui lui-même, en émigrant, prendra le nom d'azilien. Cette industrie traverse le détroit de Gibraltar, monte vers l'Europe par l'Espagne et le Portugal, s'infiltre dans le magdalénien ou le supplante, pousse jusqu'en Angleterre, Ecosse, Jura, Suisse, Allemagne.

Pendant ce temps, une civilisation se développe en Europe

septentrionale, Pologne, Scandinavie, c'est le Maglemosien. Mais, chose bizarre, il faut le rapprocher du Sauveterrien des environs de Villeneuve-sur-Lot ! Admettons des flux et des reflux de populations et de culture, des interpénétrations.

Les siècles s'écoulent et voilà que de l'Egypte, où M. Vignard semble avoir retrouvé son berceau à Sébil, le tardenoisien déborde de tous côtés vers l'Inde, vers l'Europe par la Crimée, l'Allemagne, la France, vers l'Algérie, le Maroc, l'Espagne, l'Italie. La race et son outillage sont proches parents de l'azilien et semblent suivre ses traces, tout en empruntant des industries aux populations rencontrées sur sa route, notamment la poterie.

Sur le Bas-Danube était arrivé, on ne sait d'où, peut-être de l'Asie centrale, un peuple d'agriculteurs de mœurs plutôt paisibles, en quête de plaines fertiles. Depuis longtemps, il y avait chez eux d'habiles potiers et des polisseurs de roches dures. Ce sont les Omaliens.

D'autres Orientaux, brachycéphales dinariques, les suivirent, plutôt défricheurs de forêts, attaquant les arbres avec des haches polies faites de roches dures mais non de silex. Etaient-ils plus belliqueux ? sans doute, car ils choisissaient des promontoirs abrupts et faciles à défendre et, quand ils trouvaient des lacs comme en Suisse, ils y installaient des habitations sur pilotis, à bonne distance du rivage. On les appelle Vademontiens et ils se continuent par les Dommartiniens puis par les Gérolfiniens. Les cités lacustres sont trop petites et une partie de nos brachycéphales va cultiver les terres, domestiquer les animaux, transformer les plantes sauvages. A ces pasteurs-laboureurs est due la belle céramique de Chassey.

Au nord de l'Europe s'avancent les campigniens, venus de Sibérie ; en passant, ils absorbent les maglemosiens, et descendent jusqu'en France, jusqu'en Italie. Ils apportent la hache taillée en silex ; au contact du Vadémontien, ils apprennent à la polir et enseignent à leurs maîtres l'usage de ce matériau pour la hache ; mais, bienfait plus grand, ils s'initient à l'art du potier.

Franchissons les siècles à grands pas : le Néolithique fait place au Chalcolithique. En Asie Centrale, l'art de tailler le silex est devenu d'une habileté consommée. Des courants de culture s'établissent à partir de ce centre, portés sans doute par des tribus, tout au moins par des artistes. Un de ces courants se porte vers

l'Amérique du Nord et lui donne sa première population. Un autre se dirige vers l'Europe par la Russie, le Danemark ; un troisième descend en Chaldée et, chemin faisant, découvre ou plus probablement apprend l'usage du métal. Ils laissent tous de leur passage une trace des plus apparentes, ce sont eux qui érigent les mégalithes : dolmens, menhirs, cromlechs. Les deux courants occidentaux semblent être venus mourir en Bretagne, à la fin des terres, du côté où le soleil descend dans la mer.

Voilà, en ses grandes lignes, l'impression de mouvement humain que laisse la lecture du livre de M. Goury. Il faut lire dans son texte la documentation immense qu'il a réunie et qu'il a su mettre en œuvre et présenter d'une façon claire et méthodique avec une abondante illustration.

Il a débrouillé un chaos ; mieux que personne, il sait que ses conclusions devront être modifiées à mesure que les découvertes se multiplieront et se feront avec une méthode de plus en plus scientifique. Il aura grandement contribué à faciliter ces progrès et on ne voit pas quel livre on pourrait préférer ou même égaler au sien, pour l'étude de la période qu'il a choisie.

Signalons quelques détails en vue d'une autre édition qui ne saurait tarder. Page 58, le Vadémontien est donné comme la *première* partie du Néolithique et, dans le tableau final, il est la *seconde*. Page 131, il faut remplacer pl. IV par pl. VII. Page 192, chaque zone nous paraît *en avance* d'un ou plusieurs stades de civilisation sur celle qui lui est plus méridionale. C'est *en retard* que demande la phrase. Page 329, la fig. 184 n'est pas une feuille de saule. A deux endroits, « censé » est écrit « sensé ». Page 590, remplacer, dans la note, *supra* par *infra*. Pl. XII, l'outil donné comme un grattoir discoïde ressemble complètement à un beau disque moustérien.

A. et J. Bouyssonie.

Chronique sociale

LA SEMAINE SOCIALE DE LILLE

Le monde entier est en crise. La production, les échanges, la consommation, tout est en souffrance. Jamais l'humanité n'avait subi malaise économique aussi grave, aussi général, aussi prolongé, et dont on voie si peu la fin, le dénouement possible.

Des millions de travailleurs sont en chômage. Les usines sont fermées ou marchent au ralenti ; elles ont déjà en réserve des stocks considérables, qu'elle ne peuvent écouler. Des catastrophes financières se sont produites : des maîtres de la finance sont tombés, entraînant dans leur chute des milliers de petits épargnants. Les nations parlent d'établir entre elles une collaboration économique ; mais elles se sont livrées — en attendant — à la guerre économique : on entend parler de dumping, de barrières douanières, de contingentement... Et la menace de guerre par les armes a assombri l'horizon : la course aux armements bat tous les records. Pendant ce temps, ceux qui possèdent encore gardent jalousement leurs trésors de papier : ils ne placent plus, ils n'achètent plus... ils attendent et ils ont peur.

La situation est singulière : l'homme a décuplé sa puissance de production, et il ne veut plus l'utiliser... Les richesses terrestres ont été multipliées par le génie de l'homme, et cependant la masse du genre humain est réduite à l'indigence... Est-ce là l'ordre providentiel ? Assurément non. Dieu a donné la terre à l'humanité pour qu'elle en tire, par le travail, sa subsistance.

L'Eglise s'émeut à la vue de telles misères, elle s'émeut de voir frustrées les intentions divines ; et, penchée sur les plaies

douloureuses, elle regarde jusqu'au fond afin de découvrir le foyer d'infection et de juger si le mal ne relève pas de ses soins, s'il n'est pas en définitive moral et religieux. Le Souverain Pontife à diverses reprises a fait entendre la parole de compassion et de salut. Nul n'a oublié la récente encyclique « Caritate Christi compulsi », son diagnostic pénétrant et sévère, ses graves ordonnances.

Les Semaines sociales de France ont voulu consacrer leur vingt-quatrième session, tenue à Lille du 25 au 30 juillet, au désordre profond que la crise révèle dans l'économie internationale ; elles l'ont analysé, jugé à la lumière de la vérité chrétienne, telle que nous l'enseignent les récents documents pontificaux, et avec les encouragements particulièrement chaleureux du Saint-Siège.

Les tenants de la vieille Economie libérale se récrient : « Que viennent faire en notre domaine la religion et la morale ? Il faut laisser les lois économiques rétablir toutes seules — automatiquement — l'équilibre entre la production et la consommation. Et surtout qu'on n'aille pas fausser leur jeu en bridant la liberté des producteurs par des interventions de l'Etat, ni en leur imposant au nom de la morale (du sentiment !) d'onéreuses obligations étrangères à l'économie ! La recherche individuelle du profit pour les capitaux — rois de l'économie — assure avec la concurrence sans entraves la reprise heureuse de la vie et des affaires. »

Ainsi donc un déterminisme inflexible régirait l'activité économique de l'homme dont on proclame par ailleurs la sacro-sainte liberté ; mais la liberté humaine ne serait inviolable et souveraine qu'à l'égard de la morale, de la destinée humaine... de la loi même de sa nature.

Par malheur pour le libéralisme, l'analyse objective découvre, à l'origine de la crise actuelle, la dépravation des volontés humaines soustraites à la loi morale et affranchies, par la grâce de l'individualisme, de toute protection extérieure.

Pourquoi la surproduction ? L'homme, en possession, par les progrès de la technique, de moyens toujours plus puissants pour multiplier les produits, a été saisi de folie : il a pensé qu'une source inépuisable de bénéfices était ouverte pour lui ;

les débouchés se multiplieraient en même temps que les produits. Les méthodes scientifiques de travail, les outillages les plus perfectionnés, qui augmentaient le rendement tout en réduisant la main-d'œuvre, ont donc été adoptés avec une hâte fébrile, sans égard pour le matériel encore neuf que l'on sacrifiait, sans égard pour les ouvriers que l'on débauchait... On a pu, pendant plusieurs années, exciter la clientèle par une publicité acharnée et, selon la pratique américaine, par la vente à crédit généralisée... Mais le jour est venu où ces artifices ont été usés : et les « surproducteurs » sont restés au milieu de leurs stocks dévalorisés et en face de leurs folles dépenses.

Le mal a été d'autant plus étendu que le monde d'aujourd'hui ne connaît plus guère les producteurs isolés et maîtres indépendants de leurs affaires. Les immenses capitaux que nécessite l'industrie moderne sont concentrés en quelques mains et confèrent la toute-puissance à ceux qui les détiennent ; aucun contrôle efficace des lois, aucune institution tutélaire ne viennent d'autre part les protéger contre eux-mêmes. « Que celui qui est sans péché leur jette la première pierre ! » Mais il faut avouer que la tentation est bien forte d'abuser d'une pareille puissance ! Multiplier les sociétés industrielles que l'on administre, lancer des affaires nouvelles ou donner aux anciennes plus d'étendue, c'est s'assurer de respectables profits et se procurer le moyen d'avantageuses spéculations ; les industries ainsi créées, développées ou rendues artificiellement solidaires les unes des autres peuvent finir par en mourir, comme de congestion... Par un juste retour il arrive que ceux qui les ont entraînées à leur perte en subissent eux-mêmes le contre-coup. « Ce qui sert à l'homme pour pécher sert aussi à son châtiment. » Il faut lire et relire les pages si fermes et si précises de « Quadragesimo anno » sur les méfaits de la dictature économique.

Cependant les nations n'arrivaient pas à s'entendre pour donner des débouchés à cette surproduction et en restreindre à l'avenir les possibilités, parce qu'elles étaient travaillées, dans leur être collectif, des mêmes passions que les individus : insatiable cupidité, orgueil dominateur... La cupidité et l'orgueil engendrent la haine. Après la guerre, les « alliés » ont rompu leur pacte : ils se sont adressé leurs factures... Et la guerre économique a commencé. Certains peuples voulaient imposer leur

domination au monde en en devenant les banquiers, peu soucieux du reste de la moralité de leurs placements ; ou bien ils étaient poursuivis par l'idée fixe de l'or et voulaient établir l'hégémonie de leur monnaie. La situation devenait d'autant plus trouble que le débiteur commun se dérobait, faisait banqueroute et ne professait plus aucune morale stable (statique, si l'on préfère). Et chacun essayait de se débarrasser de ses difficultés intérieures aux dépens de ses voisins ; d'où les luttes douanières. C'est une fierté de penser, affirme M. Bayart, qu'au milieu de toutes ces convoitises déchaînées, la France isolée et enviée est demeurée la plus sage, la plus modérée... Peut-être devait-elle, suggère M. Bayart, à son hérédité catholique plus de stabilité morale, en face de pays protestants qui ont livré depuis des siècles, aux impressions mouvantes de la conscience individuelle, le discernement du vrai et du faux, du bien et du mal. Quoiqu'il en soit, l'exemple des Etats, dominés sans doute souvent par les maîtres de l'économie, n'était pas sans réagir sur les particuliers. D'autre part une circulation si irrégulière des capitaux à travers le monde et surtout l'inflation élargissaient singulièrement le champ de la spéculation et excitaient puissamment à la surproduction.

Ainsi le monde souffre aujourd'hui d'avoir été livré à la merci des cupidités individuelles qui devaient, disait-on, lui donner nécessairement le bonheur, par la seule action de leurs rivalités anarchiques.

Le Socialisme propose ici ses remèdes. Il promet d'établir une juste répartition des richesses sur le plan national et international. Il enlèvera tout objet aux convoitises capitalistes en faisant de l'Etat le seul producteur. Comment sera donc constituée la Cité future ? On ne nous le dit pas exactement. Mais l'économie humaine ne sera plus organisée au profit d'un petit nombre ; et ce sera par l'effet d'institutions étatistes. Voilà sans doute tout le positif de la doctrine commune ; et c'est assez pour fonder notre jugement. Si nous louons le Socialisme de réintroduire dans l'économie le souci de l'homme, du bien commun de l'humanité, nous l'accusons de violer les droits naturels ou acquis et de méconnaître la psychologie humaine s'il prétend faire vivre et prospérer les industries et les affaires en supprimant le stimulant du profit personnel, à moins de faire subir à

l'humanité un terrible joug. Surtout, si le Libéralisme commettait le péché capital de soustraire l'art de s'enrichir à la loi divine, le Socialisme pousse jusqu'au bout l'erreur monstrueuse : désormais la loi divine est abolie, et les hommes n'auront plus qu'à se battre, s'ils ne sont pas assez bridés, pour assouvir jusqu'à satiété leurs convoitises terrestres.

L'encyclique « Quadragesimo Anno » propose les lignes essentielles d'un ordre social orienté vers le bien commun complet — spirituel et temporel — de l'humanité, dont la Semaine sociale de Lille a cherché, après celle de Mulhouse, les réalisations possibles pour nous faire sortir du chaos.

L'Etat, selon la doctrine catholique, ne doit pas faire par lui-même ce que des associations plus restreintes, mais conformes aux vœux de la nature, peuvent réaliser mieux que lui. Le strict individualisme de 1789 n'a pas pu maintenir ses violentes et artificielles exigences : des groupements professionnels se sont constitués et finalement imposés au législateur ; mais, en vertu d'un vice d'origine, syndicats de salariés et surtout ententes entre producteurs ne représentent trop souvent que des ligues d'intérêts particuliers contre le bien commun, où vient se briser la puissance même de l'Etat. Le bien commun appellerait la constitution d' « ordres » professionnels, chargés de gérer le bien commun de la profession, sous la haute et souple direction de l'Etat qui leur donnerait leur statut légal, et assurerait la convergence de tous vers le bien commun de la société entière. Ainsi la société serait-elle moins menacée par le règne des aventuriers ; et des ébauches actuelles de vie professionnelle serait dégagée et fortifiée la tendance saine et bienfaisante à donner au métier tout son rendement social.

Mais l'organisation devrait se poursuivre sur le plan international. Le développement actuel de la production exige une large et souple spécialisation des diverses nations, une certaine « communauté monétaire des puissances », une répartition concertée, au moins dans une certaine mesure, des produits de l'industrie et de l'agriculture. Enfin, il serait bien fou de laisser la production s'accroître si l'on n'augmente pas en même temps le pouvoir d'achat des masses. Ceci appelle une politique sociale internationale qui assure à l'ensemble des travailleurs un salaire global plus élevé, l'organisation rationnelle — humaine — des

pays neufs et des colonies. Qu'on ne croie pas que ces programmes de collaboration internationale soient seulement des fruits de serre chaude, cultivés par des « irréalistes ». Elles sont si sages qu'elles s'imposent de plus en plus aux dirigeants de l'industrie. « L'organisation de la production » sur le plan national et international, « c'est la solution du bon sens et du progrès », déclarait à la Semaine sociale M. de Peyerimhoff, président du Comité des Houillères de France.

Pourtant, si le mal est avant tout moral et religieux, il ne saurait suffire de créer des institutions. Car il n'est pas d'institution qui puisse réaliser le bien si les hommes qu'elle soutient ou qui la dirigent refusent eux-mêmes de réaliser le bien. Il restera toujours, en vertu même de la nature humaine, qu'aucune loi, aucune direction du dehors ne pourra imposer une action, une fin aux hommes si leur volonté libre n'est consentante. Il ne peut donc y avoir de principe directeur de l'économie humaine qu'agissant au fond même du cœur humain ; l'ordre social ne sera restauré, comme le proclame vigoureusement le Pape, que lorsque la justice et la charité régiront l'activité économique tout entière ; la justice commutative et la justice sociale qui ordonne au bien commun, la charité qui dispose *à cette universelle collaboration dont le cardinal Liénart exposait le devoir* au début de la Semaine sociale avec une ferme simplicité et une pénétrante onction.

Mais, si toute réforme des institutions est vaine sans réforme des mœurs, il est également vrai que la réforme des mœurs ne peut influer sur l'économie et la diriger que si elle s'appuie sur des institutions et y trouve comme sa matière. L'idéal chrétien de dévouement familial et de fidélité conjugale ne peut pleinement se réaliser que dans l'institution familiale ; et pourtant l'institution familiale devient une contrainte illusoire si les membres de la famille ne possèdent plus l'idéal chrétien. De même, et en plus vaste, dans l'ordre économique et social ; les bonnes volontés individuelles et isolées resteraient impuissantes si elles ne trouvaient pas des cadres, des organismes adaptés au bien commun ; et les volontés moins fermes peuvent trouver dans ces cadres, dans ces organismes un soutien efficace.

« Splendide vision, objecteront les sceptiques, mais si étrangère aux réalités actuelles ! Pour le moment, l'univers gémit ;

et, entraîné par la cupidité destructrice de toute justice et de toute charité, il semble se précipiter vers la catastrophe. » Assurément l'heure est grave, et la sagesse purement humaine peut se déclarer impuissante. Mais nous, catholiques, nous croyons à la puissance du ferment évangélique ; et le Pape vient de nous rappeler que nous pouvons, par les moyens surnaturels : la prière et la pénitence, hâter l'heure où lèvera la pâte — et écarter la catastrophe. Et pour pétrir la masse humaine, la méthode nous est indiquée : c'est l'Action catholique spécialisée. Elle n'a pas seulement pour effet de donner à chaque milieu des apôtres convaincus appartenant au milieu lui-même, travaillant en pleine masse, non pas tant par une pêche individuelle — à la ligne — que par l'action rayonnante, conquérante, éducatrice de solides organisations fortement centrées sur la vie chrétienne intime de leurs dirigeants. Mais elle doit rendre la vie tout entière, la vie professionnelle, économique elle-même, toute pénétrée et comme chargée d'idéal évangélique, parce que l'étude, la préoccupation incessante des dirigeants et militants de ces mouvements, c'est de juger — il y faut du courage — à la claire lumière de l'Evangile, toutes les pratiques, toutes les idées de leurs milieux et de leurs professions, afin d'abattre le mur de séparation élevé par le libéralisme entre la religion et la vie sociale.

Ainsi le monde sera sauvé par une action aux antipodes de tout libéralisme, de tout laïcisme, de tout naturalisme : par une action pleinement catholique fondée sur la conviction qu'il n'y a de salut pour les individus comme pour les peuples que dans l'adhésion vivante à la Vérité. Et pourtant c'est une action réaliste qui ne dédaigne pas la technique, mais qui l'emploie et croit aux bienfaits de l'organisation.

Ce n'est pas à Lille qu'on pouvait douter de la puissance constructive du catholicisme, dans cette splendide Université catholique bâtie et entretenue par la générosité des fidèles... Auprès des salles de cours, une exposition rappelait de façon suggestive les réalisations des organisations sociales chrétiennes du Nord. Plus loin des statues, des maquettes, des vitraux, des objets divers d'art sacré rendaient témoignage en faveur d'une autre forme d'activité créatrice, partie de la même sève. Dans la grande salle de l'Université se pressaient plus de trois mille auditeurs,

assidus, attentifs à des leçons souvent austères, dociles à la sévère discipline des Semaines sociales qui interdit d'interrompre par des applaudissements — il fallait parfois contenir des mouvements instinctifs. Qu'étaient donc ces auditeurs ? Il y avait là des hommes et des femmes de tous les milieux, de toutes les provenances. Ce n'étaient vraisemblablement ni des irréfléchis, ni des « emballés », mais des chrétiens qui voulaient construire la cité chrétienne — c'est aussi la bonne cité humaine ; — ils venaient là chercher la lumière et du réconfort ; car pour bâtir il faut des matériaux, des forces ; c'est une œuvre longue, douloureuse... L'Eglise bâtit depuis vingt siècles, et ce qu'il y a de plus solide dans la cité humaine a été bâti par elle.

Quelques ouvrages récents

1. Action Populaire. *L'Encyclique sur la restauration de l'ordre social « Quadragesimo Anno »*. Traduction française avec table analytique et commentaire. Spes 1932.

On ne saurait trop recommander cette édition annotée de la si précieuse Encyclique à tous ceux qui voudront l'étudier sérieusement. A la richesse doctrinale de ses commentaires, elle unit la commodité de sa table analytique et de sa table alphabétique.

2. Albert MULLER, S. J. *Nos responsabilités sociales*. Spes 1931.

« L'imprimeur achevait la composition de ces pages quand parut l'Encyclique « Quadragesimo anno ». Ce nous fut une grande consolation de trouver dans ce magistral document l'entière confirmation de notre doctrine. » Le livre servira donc, souhaite l'auteur, « d'instruction et de modeste commentaire » à l'Encyclique. Il s'adresse directement aux catholiques des milieux patronaux ; il s'efforce de comprendre leur mentalité à l'égard des revendications ouvrières, et de leur faire sentir leurs responsabilités, particulièrement graves, et agissantes selon lui, dans ce désordre social qui a mis pendant tant d'années la classe ouvrière dans une situation de misère imméritée, a gaspillé ses

richesses d'âme et la maintient dans le mécontentement et la révolte.

Il nous sera permis d'exprimer le regret que l'éditeur n'ait nulle part mentionné qu'il s'agit surtout d'une réédition. L'éminent théologien belge avait en effet publié déjà cette étude en 1924 dans les « Archives du manuel social » de l'Action populaire. Quand on sait à quelle époque a été écrit le livre, on comprend mieux quelle situation concrète, sensiblement modifiée aujourd'hui, il vise directement. Alors le mot d'ordre était : « Produire. » On sait ce qu'il en est advenu.

Remise en son temps, la vigoureuse étude du P. Müller ne perd rien de son actualité. Bien au contraire. La crise économique dans laquelle se débat le monde lui apporte une triste, mais éclatante confirmation. Derrière la crise de l'économie, il faut retrouver celle qui a divisé et désordonné la société, parce que la production a été affranchie — triste servitude ! — de toute finalité morale.

Aux âmes de bonne volonté, le P. Müller apporte matière à un examen de conscience précis et nuancé, à de substantielles résolutions.

3. H. du Passage, S. J. *Notions de Sociologie*. De Gigord, 1932.

Ce manuel voudrait d'abord donner les réponses catholiques aux questions inscrites à certains programmes scolaires : Ecoles normales d'instituteurs et d'institutrices, brevet des jeunes filles. Entreprise difficile, parce que cet ample programme de sociologie entend bien, à la faveur d'une équivoque, qui n'est sans doute pas inconsciente, faire passer dans les jeunes esprits le système « sociologique », pourtant déjà vieilli, de Durkheim.

Le P. du Passage a dissipé l'équivoque et triomphé de la difficulté. Aussi bien le livre qu'il nous offre aujourd'hui dépasse-t-il de beaucoup la portée ordinaire d'un manuel scolaire. Il donne sur tous les problèmes principaux de la sociologie (au sens le plus compréhensif du mot puisqu'il traite de la société politique et religieuse comme de la société économique) une abondante mesure de vérité chrétienne, une réfutation solide des erreurs essentielles où s'égarent nos contemporains. Il donne cette doctrine avec une clarté, une sérénité qui n'est pas toujours sans

audace, car elle ne compose pas avec les préjugés qui si souvent arrêtent des catholiques pourtant fidèles.

Ce livre fournira donc un précieux répertoire à tous ceux qui veulent connaître les positions catholiques, et apprécier leur sagesse féconde. Livre utile à l'élite catholique de tous les milieux, et qui peut faire aimer la vérité à ceux qui du dehors la cherchent et n'en voient trop souvent que des traductions fautives.

4. Georges Viance. *Force et Misère du Socialisme.* Flammarion.

M. Viance dirige chez Flammarion une nouvelle « Bibliothèque d'Etudes catholiques et sociales ». Déjà ont paru dans cette collection une lumineuse étude du P. de la Brière : « Eglise et Paix », et de M. Duthoit : « L'Economie au service de l'Homme ». Le directeur lui-même a donc entrepris de juger à la lumière des principes chrétiens le socialisme. C'est pour lui l'occasion de refaire en grande partie la théorie chrétienne de l'ordre social. Mais il n'a pas à la défendre seulement contre le socialisme ; le livre pourrait aussi s'intituler « Misère et Force de l'Economie libérale ». Celle-ci est jugée avec la même fermeté que le socialisme ; peut-être souhaiterait-on parfois quelques formules plus nuancées.

Cet ouvrage ne manquera pas d'inspirer de salutaires réflexions, et fournit en somme un commentaire consistant à l'Encyclique. Il affirme avec une belle vigueur la primauté du spirituel dans l'ordre économique. Sans doute est-ce à dessein qu'il ne traite guère de l'organisation même de la cité selon l'Encyclique, de l'organisation professionnelle en particulier. Mais il laisse de même dans l'ombre le syndicalisme de Sorel. Il faut bien se limiter.

Nous aurions aimé que le livre eût un ordre plus lumineux, moins complexe, que l'expression, parfois très heureuse, fût d'ordinaire plus brève, plus ramassée. L'excellente pensée y aurait gagné en lisibilité et en relief.

5. Faculté de Droit de Toulouse. *Le Syndicalisme moderne.* Librairie du recueil Sirey. 1932.

La Faculté de Droit de Toulouse a organisé cet hiver une série de conférences sur « le Syndicalisme moderne ». Le recueil

de ces conférences, dues aux distingués professeurs de la Faculté, fournit une riche documentation sur le droit syndical, son évolution, ses possibilités d'extension. La condamnation de l'individualisme libéral est prononcée sous diverses formes, mais avec netteté et sans appel.

Nous ne pouvons cependant pas trouver dans cet ouvrage collectif, du moins le plus souvent, de quoi donner satisfaction aux tenants de la doctrine sociale catholique. A peine y laisse-t-on soupçonner que l'effort chrétien a eu sa part dans l'élaboration et l'application du droit syndical. Considérant les réalités sous un aspect peut-être trop exclusivement juridique au point de les identifier parfois avec les entités créées par le Droit, soucieux aussi de non-confessionnalité, les savants professeurs sont arrivés à méconnaître des facteurs importants de la vie syndicale réelle, que n'ignorent et ne sous-estiment pas des organismes officiels comme le Bureau International du Travail. D'autre part, il est un peu pénible de constater que la magnifique doctrine corporative de l'Eglise, exposée par « Quadragesimo anno », trouve ici peu d'écho ; vraiment elle présente une sagesse séculaire, réaliste et constructive, autrement digne de considération que les chimères matérialistes que M. Georges Valois rêvait en tout dernier lieu pour la Cité future ; or celles-ci sont entourées de beaucoup d'attention. Enfin les idées générales qui bénéficient dans ce livre de la plus vaste apologie se rattachent, sinon aux formules (déclarées périmées), du moins à la méthode du matérialisme historique de Karl Marx : toute morale stable s'y écroule.

M. Chaignon.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Une nouvelle collection d'études sexologiques (fin)[1]

MARTIAL (Dr René). *La Vie sexuelle dans le mariage*[2].

Le contenu de ce nouveau livre est beaucoup plus ample que ne semble l'indiquer le titre. On peut dire qu'y sont abordés tous les grands problèmes sexologiques à propos des trois grandes questions suivantes : l'Education sexuelle des jeunes — l'Education sexuelle des nouveau-mariés, — et la Crise actuelle du Mariage. C'est donc un des traités les plus complets que nous possédions en langue française. Ajoutons que tous ces problèmes y sont envisagés en fonction de nos préoccupations actuelles. On en devine ainsi tout l'intérêt.

A. *L'éducation sexuelle des jeunes.* — Le Dr Martial reprend le problème qui vient de nous occuper avec le professeur Liepmann. Il n'est d'ailleurs pas un nouveau venu en études sexologiques, puisqu'il se déclare (p. 107, 109) l'un des pionniers, en France, avec le Dr Good, du mouvement en faveur de l'éducation directe du sentiment et de la pureté. Mais il appuie sa nouvelle étude, comme son collègue allemand, sur une enquête, mais beaucoup plus restreinte, puisqu'il n'a interrogé que 14 sujets, une élite de jeunes filles fort sympathiques et chrétiennes pour la plupart.

1. Cf. R. A., sept. 1932.
2. 254 pages, 12 fr. 6e mille.

Voici la position dans laquelle il s'est établi, après un quart de siècle de réflexions et d'expériences : « On a beaucoup discuté sur le point de savoir qui devrait être l'éducateur. On a pensé tout naturellement au médecin de la famille ; mais il faut qu'il y ait un médecin de famille et non pas n'importe quel médecin. On a pensé aux prêtres, aux pasteurs, aux rabbins... C'est encore une très bonne solution, à condition que ces religieux consentent à donner cette éducation. (Voir encore sur le rôle des prêtres., p. 134.) On a pensé aux professeurs, aux maîtres d'école, ou aux médecins scolaires. Cette dernière solution, dans une enquête que nous avons faite, en 1927, avait entraîné peu de suffrages ; elle n'obtint pas l'assentiment général, surtout en raison de la difficulté d'atteindre chaque élève suivant sa maturité, maturité d'âge et maturité spirituelle. Nous croyons qu'en définitive, c'est la mère qui doit être l'éducatrice. Entendons-nous bien, nous disons éducatrice et non initiatrice » (p. 112).

Pour le Dr Martial, « la chasteté, en effet, ne s'acquiert pas du jour au lendemain ; c'est une question d'éducation qui doit commencer, comme toutes les autres parties de l'éducation pour un jeune homme ou une jeune fille bien élevés, dès la naissance ; et ceci ne se donne ni à l'école ni dans le cabinet d'un médecin. Seule la mère, ou le religieux, à son défaut, peut la donner » (p. 113). Remarquons que notre auteur nous confie que « *la Société Française de Prophylaxie sanitaire et morale* a confirmé la justesse de (ses) vues, et déclaré les faire siennes ». On serait curieux de savoir en quels termes. Le fait, en tout cas, est à retenir et montre que cette Société compte parmi ses membres des adversaires de l'introduction à l'école de l'Education sexuelle.

Nous aurions encore à signaler bien des pages excellentes sur le flirt (p. 77, 105), sur la danse (p. 76), le certificat prénuptial (p. 53), la pudeur (p. 103, 116). Mais nous avouons n'avoir pas compris quelle position prend l'auteur quant au Nudisme. S'il est « intégral, pratiqué à tous les âges et dans des instituts », il lui paraît (p. 119) constituer « la plus directe et la plus simple des méthodes d'éducation sexuelle ». Nous regrettons que le Dr Martial n'ait pas pris la peine de traiter plus à fond cette question si actuelle.

Il appelle « prématrimoniale » la première éducation dont nous venons de parler. C'est qu'il en réclame une autre pour les fian-

cés et les jeunes mariés, l' « éducation secondaire si l'on veut, (qui) succède naturellement à l'indispensable éducation sexuelle de l'adolescence. Elle sera la raison d'être des bons ménages, comme l'éducation sexuelle aura préservé la santé morale et physique des futurs fiancés » (p. 13).

B. *L'éducation sexuelle des nouveau-mariés.* — C'est le seul traité complet en français que nous connaissions pour le grand public sur cette matière. Les collections de l'A. M. C. — si riches sur d'autres sujets — ne contiennent aucun livre de ce genre.

Seul un médecin pouvait évidemment entreprendre une telle œuvre. Empressons-nous de dire que le Dr Martial nous semble avoir parfaitement réussi. Il s'applique constamment — et c'est, là, ce qui caractérise son œuvre — à accorder les exigences de la psychologie avec celles de la physiologie. Mais, contrairement à ce qu'on fait d'ordinaire, il a placé les développements sur l'anatomie après la partie psychologique : il lui fallait, en effet, faire naître chez ses lecteurs le désir de connaître toutes les lois du mariage avant d'exposer celles-ci.

Le but du mariage, le « but ultime poursuivi par la nature, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue physique » (p. 211, 240, 243), c'est la fécondité. Aussi déplore-t-il la dépopulation (p. 58) et le discrédit dans lequel sont tombés Maternité (p. 60) et Paternité (p. 64) : « Nous disons, affirme-t-il même (p. 59), que, pour qu'une femme se porte bien, il faut qu'elle ait eu de trois à quatre maternités. » Au nom de l'hygiène, il parle donc le même langage que l'*Alliance nationale pour l'accroissement de la population française :* celle-ci ne rappelait-elle pas, récemment, par l'intermédiaire du général Borie, au meeting organisé, dans le grand amphithéâtre de la Sorbonne, par l'*Association d'études sexologiques*[1], que la France, à l'heure présente, réclame de chaque ménage un minimum de trois enfants, et que c'est une question de vie ou de mort pour notre nation. Dure leçon ! L'assistance le fit bien sentir à l'orateur par les rumeurs dont elle souligna sa déclaration. Mais

1. Cette association, fondée, l'an dernier, par le Docteur Toulouse, se propose d'étudier les « faits de la sexualité humaine dans leurs fondements scientifiques et leurs rapports avec l'état social ».

il est des vérités salutaires qu'il faut savoir proclamer envers et contre tous. Le Dr Martial a le courage de le faire, même quand il s'agit des problèmes de l'Eugénisme (p. 220) : « Si le nombre ne veut pas toujours dire la qualité, il est cependant indispensable pour conférer la force, même la simple force d'expansion économique » (p. 243).

« Amour, union sexuelle, maternité, ce sont, dit-il (p. 69), les trois strophes d'un même poème. » Il y ajoute même un facteur, trop souvent négligé, qu'il appelle le « réalisme féminin », savoir la « faculté que possèdent les femmes de n'oublier jamais, à travers les rêves et les péripéties de l'amour, les nécessités de la vie courante » (p. 69). Sur ces divers thèmes, il donne des conseils très précis, que d'aucuns jugeront peut-être trop précis, mais à tort selon nous, puisque c'est à des gens mariés que s'adresse le Dr Martial.

Ce qui l'inquiète par-dessus tout, c'est que les jeunes époux, de par leur maladresse et leur égoïsme, n'arriveront pas à l'harmonie complète, aussi bien physiologique que psychologique. Aussi invite-t-il, en des pages remarquables (p. 143 sq.), le fiancé à « réfléchir posément à ces problèmes dont va dépendre en grande partie le bonheur des années suivantes ». Il ne craint pas d'entrer dans les détails qui lui paraissent nécessaires pour faire disparaître toute désharmonie sexuelle (p. 216), cause cachée de tant de divorces (p. 124). Certains de ses conseils rejoignent, il est vrai, ceux du Dr Van de Velde (p. 137, 140, 221), mais l'esprit qui l'anime est aux antipodes de celui de l'auteur du « Mariage parfait ». Ici, recettes du gourmet en vue du plus grand plaisir, indépendamment de toute considération biologique ou morale ; là recettes similaires, mais en vue de la pérennité et de la fécondité de l'union conjugale. Et encore le Dr Martial s'arrête quand il sent qu'il va dépasser la mesure convenable. Il en revient toujours au principe suivant : « Un homme ne doit pas se marier pour avoir une femme dans son lit, ni une femme un homme » (p. 29). L'expression est brutale. C'est là pourtant le nœud du problème, et l'on ne saurait assez répéter ce conseil aux jeunes.

Son désir de servir la cause de la bonne entente matrimoniale le conduit plus avant encore. Les pages où il explique l'évolution qui doit normalement se produire dans les relations d'époux à époux, sont pleinement humaines et morales : « Si,

dans la société actuelle, l'homme a moins à apprendre que la femme, en raison de son émancipation antérieure, il ne lui en reste pas moins à apprendre ce qu'est SA femme, c'est-à-dire la femme avec laquelle il doit passer toute sa vie. » (p. 149). Mais, à son tour, la femme doit savoir comprendre son mari et se conformer, en particulier, à certaines exigences de l'esthétique (p. 122, 200). Insensiblement, l'élève deviendra professeur, car « pour la continuité du ménage, il faut que la femme soit la maîtresse de son mari. » (p. 149). Et le Dr Martial demande aux deux non seulement une grande réserve (p. 234), mais aussi la tempérance (p. 239), à cause de l'habitude qui « est aussi funeste à l'amour que la maladie ». Quoi qu'il en soit des habitudes des époux, « il est né, au bout de 20 à 25 ans de ménage, assez d'autres occasions de s'aimer d'un amour plus profond que l'amour sexuel pour remplacer celui-ci complètement et d'une façon bien supérieure. » C'est le terme de l'évolution que notre auteur vient d'esquisser de main de maître.

Nous aurions aimé cependant le voir traiter longuement le problème de l'hyperfécondité et de la continence dans le mariage. C'est, à l'heure présente, une des grandes préoccupations des époux de bonne volonté. Aussi souhaitons que le Dr Martial comble cette grave lacune, dans la prochaine édition. Il s'est trouvé vraisemblablement gêné par le parti-pris de neutralité qu'il s'est imposé. Après avoir décrit les moyens de remplir le devoir de la fécondité, il écrit : « C'est à chaque couple qu'il appartient de décider, sous sa propre responsabilité, s'il veut enfreindre la loi morale et religieuse, ou s'il veut la suivre. Quant à nous, notre tâche est seulement de montrer les conditions les meilleures dans lesquelles il peut suivre cette loi. » (p. 223). Tout en rendant hommage à son tact et à son respect pour la morale et la religion, nous regrettons cette attitude qui l'a empêché d'être plus précis et plus bienfaisant encore. Il est clair cependant qu'elle lui permettra d'être écouté de certains esprits pleins de défiance *a priori* pour les moralistes.

L'hygiéniste devait même l'emporter, une seconde fois, sur le philanthrope : « Si un homme, écrit-il (p. 64), aime vraiment les enfants, et si sa femme apte à en avoir, s'y refuse, il doit divorcer sans tarder. » Le cas de conscience est encore plus délicat qu'il ne semble le penser ; l'Eglise ne le méconnaît pas,

mais elle donne des solutions plus nuancées et, partant, beaucoup plus humaines.

Ces quelques critiques n'atteignent cependant pas l'ensemble du travail. D'autant que le Dr Martial nous semble avoir très heureusement posé le problème du Mariage dans toute son ampleur et tel qu'il se présente de nos jours.

C. — *La crise actuelle du mariage.* — Voici, d'après notre auteur, l'état de la question : « Malgré le nombre très considérable d'expériences malheureuses dans le mariage qui sont connues, même en dehors des cas de divorce, on continue de se marier : les statistiques demeurent favorables au mariage. Cette observance spontanée de la loi du mariage est-elle bien réfléchie, et bien délibérée, ou bien n'est-elle que le fait de l'habitude ou de la routine ? » (p. 15). Le mariage tient bon, conclut-il, mais il évolue.

Parmi les causes de cette évolution, il retient les suivantes : La vie contemporaine (p. 24), le Féminisme (p. 28, 41, 57, 79, 132, 148), la multiplication des Divorces et des Unions libres (p. 48, 63, 73, 101). Cette revue l'amène à étudier le Mariage à l'essai (p. 62), le Matriarcat (p. 63) et la Polygamie (p. 31, 102).

Ses conclusions sont tout de même franchement optimistes : « Grâce à la jeune fille française qui représente, à n'en pas douter, la partie la plus saine de la nation et en qui réside toute son énergie vitale, et, par conséquent, tout son avenir, le mariage tiendra longtemps encore. » (p. 242). Mais, pour que l'union matrimoniale « puisse réparer ses propres brèches et bénéficier de tout l'influx de santé morale que lui apportent nos jeunes filles », il réclame qu'elle « conserve ses bases religieuses », et qu'elle n'ait lieu « qu'entre jeunes gens en bonne santé morale et physique » et qui « s'aiment et sachent s'aimer. » (p. 242).

On ne saurait mieux dire. Voilà donc un livre qui est susceptible de faire réfléchir les fiancés et les jeunes époux. Le Dr Martial a cherché, nous dit-il (p. 242) à « rendre aussi consciencieuse que possible » son étude. C'est exact. Celle-ci est, à de multiples points de vue, un modèle du genre. Sa doctrine, c'est la nôtre, malgré les petites réserves que nous avons été obligé de faire. Espérons qu'un jour quelque médecin chrétien entreprendra une œuvre aussi complète et aussi moderne, mais franche-

ment confessionnelle, afin de traiter à fond tous ces problèmes vitaux.

*
* *

La nouvelle « *Collection d'études sexologiques* » des *Editions Montaigne* est donc trop hétérogène pour que nous puissions la recommander sans discernement. Il n'aurait pas fallu, même sous un fallacieux prétexte de libéralisme, mêler l'œuvre d'un Dr Martial, par exemple, à celle d'un Claude de Ribeau. Toute collection doit présenter un minimum de doctrine commune.

Il est vrai qu'il est bien difficile, pour ne pas dire impossible, en dehors de l'Eglise, de se maintenir longtemps en pleine conformité avec les simples exigences de l'ordre naturel, surtout quand il s'agit des questions sexuelles. Et c'est pourquoi, nous autres catholiques, nous avons le devoir de parler quand il s'agit de pareils problèmes.

GASTON LECORDIER.

II. — Les arrêtés interdisant les processions

On sait que d'après la jurisprudence du Conseil d'Etat, un maire ne peut interdire les cérémonies religieuses et les processions consacrées par les habitudes locales, alors qu'aucun motif précis, tiré de la nécessité actuelle de maintenir l'ordre dans la commune, ne peut être invoqué pour légitimer cette interdiction. (Nombreux arrêts, notamment ceux des 3 juin, 10 juin, 22 juillet, 28 octobre, 9 novembre, 12 novembre 1931.)

Il arrive souvent que le délai de deux mois pendant lequel on peut se pourvoir au Conseil d'Etat contre ces arrêtés est passé et qu'ainsi l'on ne peut plus les faire annuler directement. Mais le Conseil d'Etat a lui-même indiqué dans plusieurs arrêts la procédure à suivre en pareil cas. (V. notamment Conseil d'Etat, 12 novembre 1931.)

Le curé adressera au maire une requête lui exposant que l'arrêté du (indiquer la date) est illégal et que le Conseil d'Etat an-

nule régulièrement les arrêtés semblables, — et lui demandant, en conséquence, de rapporter cet arrêté du..., ou tout au moins de lui accorder l'autorisation de faire désormais les processions traditionnelles.

Si le maire refuse, le curé déférera immédiatement cette décision nouvelle du maire au Conseil d'Etat, en en demandant l'annulation et en faisant en même temps déclarer illégal l'ancien arrêté.

Cependant, tant que le maire n'aura pas rapporté l'arrêté ou n'aura pas accordé l'autorisation, les processions demeurent interdites. Si le curé passe outre, il s'exposera à une poursuite en simple police pour contravention à l'arrêté municipal. Il pourra toutefois tenter d'obtenir du juge de simple police qu'il sursoie à statuer sur la contravention, en se basant sur le fait que le Conseil d'Etat est déjà saisi d'un recours.

Le juge de simple police peut passer outre, mais il se peut qu'il tienne compte de l'existence du recours et accorde le sursis demandé. Il statuera alors quand le Conseil d'Etat aura rendu son arrêt, et comme le sens de cet arrêt ne saurait être douteux, le curé sera certainement acquitté.

Si le juge de paix passe outre, un pourvoi en cassation pourra être formée et si l'arrêt du Conseil d'Etat peut intervenir avant que l'affaire soit jugée en Cassation, la cassation du jugement de simple police peut être espérée.

Note de M. Paul Chassagnade-Belmin,
dans la *Correspondance hebdomadaire du Comité catholique de défense religieuse* du 17 mai 1932.

III. — Sage-femme catholique

S'il est une profession décriée, c'est bien celle de sage-femme. Dans nos milieux, on ose à peine en prononcer le nom. Presque partout, on la regarde comme un mal nécessaire, à l'instar du fossoyeur ou du gendarme. Bien peu de personnes, même parmi les catholiques, semblent apprécier à sa juste valeur pareille car-

rière. Chez d'aucuns, elle ne provoque même que sarcasmes et grivoiseries... Et pourtant !

Tous les « honnêtes gens » gémissent sur le péril de la dénatalité et la décadence des mœurs conjugales. Pour y remédier, les « Familiaux » multiplient les conférences, organisent des congrès et publient journaux, revues, brochures et livres. On n'encouragera jamais assez leurs efforts. Mais n'est-il pas urgent également de recruter des âmes vivantes toutes dévouées à la Famille, à la Mère et à l'Enfant ? Nous formons des institutrices pour l'Enseignement libre, des assistantes sociales pour les cités populaires, des surintendantes d'usine pour le monde du travail. Qui pense parmi nous à conduire de jeunes catholiques dans les écoles de sages-femmes ?[1]

Un livre vient de paraître qui est susceptible de nous y faire songer et de susciter des vocations de sages-femmes. Une association existe en France — et depuis plusieurs années déjà — pour aider ces vocations à se réaliser parfaitement. L'une et l'autre de ces deux initiatives doivent être connues.

*
* *

Le livre a été publié en Allemagne ; 100.000 exemplaires en ont été vendus là-bas. L'auteur, Lisbeth BURGER, a bien voulu en permettre une traduction de langue française. Et celle-ci est maintenant lancée sous le titre allêchant de MÉMOIRES D'UNE SAGE-FEMME[2].

S'en vendra-t-il 100.000 exemplaires en France. C'est à souhaiter. La traduction, si parfaitement réussie, qu'en a faite M. H. D., mérite à elle seule un tel succès, mais l'œuvre en est également digne : « Rendre utiles à d'autres les expériences d'une longue vie... Contribuer au bien de la mère et de l'enfant... Contribuer à une vraie et efficace réforme du mariage et de la famille » (p. 393), voilà le but que s'est proposé l'auteur. En est-il de plus opportun ?

« Une sage-femme qui s'en va dans la vie, sachant regarder et

1. Signalons qu'une Ecole de Sages-Femmes, *tenue par les Religieuses de la Charité maternelle*, est annexée, depuis 1882, à la Faculté de médecine de l'*Université catholique de Lille*. Pour tous renseignements, s'adresser à la Directrice, 14, place Sébastopol, Lille.

2. In-8 cour. de 408 p., 15 fr., dans la collection « *Les leçons de la vie* », aux *Editions Mariage et Famille*, Paris.

jugeant sainement les hommes, acquiert sur les destinées humaines et sur l'état de la société un jugement qui n'est plus celui de tout le monde » (p. 213). Lisbeth Burger déclare avoir « mis au monde 2.283 bébés ». Peu importe, après tout, que nous devions ces « mémoires » à une seule personne ou à une collectivité : on y apprendra tout le bien que peut faire une sage-femme.

« C'est un peu la maman de toutes les mères » (p. 116), une sage-femme. Les mères d'aujourd'hui, plus encore que leurs aînées, ont besoin de telles « mamans » : la sage-femme, c'est la confidente et la consolatrice ; le défenseur de l'épouse contre le mari égoïste et brutal, et de la fille contre le sacripant ; l'avocat du droit de l'enfant à naître et des petits à élever ; l'intermédiaire entre les époux, les parents et les enfants, voire entre les patrons et les ouvriers. Quelle belle vocation !

« Le titre de ce livre, comme le note expressément le censeur, indique assez clairement que sa lecture ne convient qu'aux personnes averties. » On ne craindra cependant pas, mais avec la discrétion requise, de passer cet ouvrage aux jeunes personnes qui ne savent pas encore comment employer leur vie, aux « laissées pour compte » ou aux veuves qui cherchent une nouvelle orientation, aux âmes assoiffées de dévouement qui nous demandent conseil[1].

Comme toutes les questions qui peuvent se poser à propos des mœurs conjugales et extra-conjugales, jusqu'aux cas de conscience les plus délicats, y sont traitées, nous n'hésiterons pas également à le conseiller aux gens mariés, surtout aux fiancés et aux jeunes ménages, pour que ceux-ci, pendant qu'il en est temps encore, sachent se garder de toutes les misères et de toutes les douleurs qui fatalement attendent ceux qui transgressent les lois de la nature.

Beaucoup, qui seraient vite rebutés par nos ouvrages didactiques sur les même sujets, liront volontiers ce volume, présenté à la façon d'un roman sous une couverture provocante. Sous forme d'histoires réellement vécues et admirablement contées, s'étendant sur une période de quarante ans comprenant l'avant-

1. Aux *Colonies* et dans les *Missions*, on réclame partout des Sages-Femmes : Une œuvre de Formation médicale et missionnaire existe à Paris VIII[e], 1, rue du Général-Foy, où l'on pourra se procurer toutes les précisions désirables.

guerre, la guerre et l'après-guerre, c'est pourtant notre doctrine familiale catholique qui est exposée et que le lecteur assimilera comme malgré lui.

« Un document tragique sur les mœurs contemporaines », annonce la bande de réclame. A part certains détails et quelques maladresses — que l'éditeur a eu soin de mettre au point en plusieurs notes très brèves au bas des pages —, on croirait avoir affaire, en effet, à la France, tant les problèmes familiaux se présentent à peu près de la même manière pour l'Europe tout entière et pour la race blanche en général.

*
* *

La mission de la sage-femme est donc capable de tenter des cœurs généreux. Ne leur cachons pas toutefois qu'elle est périlleuse.

Au point de vue matériel, bien triste est la situation dans laquelle nos dirigeants ont laissé longtemps cette carrière : « La sage-femme française peut faire siennes les doléances et revendications de la sage-femme allemande », dit l'éditeur (p. 317). « Toutefois, poursuit-il, la fonction de visiteuse d'hygiène infantile, qu'elle réclame, elle aussi, lui sera acquise peu à peu, puisque bientôt on exigera de toute sage-femme, avec une troisième année d'études, le diplôme de puériculture, qui donne droit à cette situation. Ce sera une amélioration et un relèvement assuré de la profession. La praticienne ira volontiers s'installer dans un chef-lieu de canton, sûre avec son fixe de pouvoir attendre la clientèle. Elle rayonnera dans les campagnes qui ne seront plus à l'abandon, et elle se fera une situation intéressante, si elle a les qualités désirables. »

Les difficultés matérielles seront donc bientôt oubliées. Mais que dire des difficultés d'ordre spirituel et moral ? Il faut, en vérité, des caractères d'une trempe exceptionnelle en raison des embûches, sollicitations et entraînements auxquels toute sage-femme doit s'attendre. Il faut donc l'aider dans sa formation religieuse et la soutenir au cours de sa carrière.

Une association existe depuis plusieurs années déjà, que nous devons encore au zèle de M. l'abbé Viollet : C'est l'ASSOCIATION DES SAGES-FEMMES CATHOLIQUES[1], qui est d'ailleurs, et comme il

1. Secrétariat : 7, rue Coëtlogon, Paris (6e).

convient, affiliée à l'*Association du Mariage chrétien*, dont elle reçoit directives et collaborateurs.

Les membres d'une même région se réunissent en cercles mensuels de piété et d'étude ; un Bulletin paraît chaque mois pour servir de trait d'union entre les trois cent membres dispersés aux quatre coins de la France. Une retraite fermée est même organisée, chaque année, pour celles qui peuvent se rendre libres — on devine combien c'est difficile pour une sage-femme dévouée —. Elle a eu lieu, du 25 au 30 juillet dernier, à la Villa Sainte-Marie d'Ecalles-Alix, en Seine-Inférieure, sous la direction du R. P. Datin.

Les S. F. C. ont fait mieux encore : quoique bien peu nombreuses, elles n'ont pas hésité à organiser des « congrès ». Le deuxième s'est tenu, les 19 et 20 mai dernier, dans la Maison de Famille de l'A. M. C., à Chatou (Seine-et-Oise).

Une trentaine de sages-femmes y prirent part. Y assistaient, en outres, plusieurs infirmières et quelques médecins : le Dr CHIRIÉ, accoucheur des hôpitaux de Paris ; le Dr FAVREAU, professeur à la Faculté libre de Lille ; le Dr RUDAUX, ancien professeur en chef à la Maternité de Paris, qui parla de la « *nécessité de maintenir la profession de sage-femme* », et le Dr GREDER, accoucheur à la Maternité Cognacq-Jay, qui entretint les congressistes des « *rapports des médecins et des sages-femmes* », sans compter M. l'abbé Viollet, l'animateur de ces journées, qui caractérisa, en guise de conclusion, le « *rôle de la sage-femme dans la famille* »[1].



On s'est alarmé partout des multiples dangers que court la Famille moderne. Mais la réaction salutaire n'a pas tardé à suivre.

Outre-Rhin comme chez nous, si les catholiques n'ont pas été les seuls à réagir, ils sont, en vérité, parmi les plus entreprenants et les plus pratiques. Leurs initiatives « familiales » — dont quelques-unes, comme nous venons de le constater, se présentent sous des formes inattendues — ne sont plus à compter. Voilà qui permet d'espérer en des jours meilleurs.

1. On trouvera le texte de ces trois conférences dans le Bulletin des S.F.C. de mai-juin dernier.

Souhaitons que les catholiques des autres nations répondent à l'appel que S. S. Pie XI a adressé au monde entier dans son Encyclique sur le Mariage chrétien avec autant d'empressement et d'à-propos que les catholiques de France et d'Allemagne.

Gaston LECORDIER.

IV. — Correspondance

Notre article du mois d'août sur *le Sacrifice du chef* nous a valu d'un R. P. Jésuite irlandais une lettre intéressante, dont voici le passage le plus important :

« Dans votre article vous ne parlez pas du livre du P. Kramp, S. J., paru il y a une dizaine d'années, *Opfergedanke und Messliturgie* (Herder : traduction anglaise, *The Liturgical Sacrifice of the New Law*, éditée aussi par Herder), où il développe le même ordre d'idées, en s'appuyant sur les éléments les plus anciens de notre liturgie. Ce livre ne paraît guère avoir fait de bruit ; peut-être vous ne l'avez pas rencontré.

« Le livre du P. Kramp avait pour moi un intérêt un peu spécial. Quand j'étais étudiant en théologie, il y a quelque vingt-cinq ans, j'ai dû faire une fois, comme exercice scolaire, une petite étude sur le sacrifice de la messe. J'ai discuté la thèse d'un écrivain protestant qui soutenait que, dans l'Eglise des premiers siècles, la messe n'était qu'un sacrifice de pain et de vin. L'auteur se fondait sur les textes liturgiques et sur saint Irénée. J'ai tâché d'approfondir autant que j'ai pu la doctrine de S. Irénée. J'ai conclu que selon le saint l'église offrait effectivement à Dieu ce qu'elle avait de meilleur, c'est-à-dire du pain et du vin, prémices de la terre, et que dans l'acte du sacrifice ces éléments étaient transformés en le corps et le sang de Jésus-Christ, prémices du ciel : doctrine qui me semblait tout à fait conforme à l'enseignement de l'Eglise de tout temps. »

Deux remarques seulement, qui pourront servir d'accusé de réception :

1° Si le livre du P. Kramp a fait peu de bruit, il n'a pas été inaperçu de la *R. A.*. Une chronique vieille déjà de dix ans l'avait

fait connaître (t. XXXIV, p. 682 et suiv.). Elle donne même sur l'éditeur une indication que je crois plus exacte que celle de la lettre : Pustet, à Ratisbonne. (V. aussi *Mysterium Fidei* du R. P. de la Taille, p. 208.)

2° Quant aux idées développées il y a vingt-cinq ans déjà par notre correspondant dans un travail scolaire que les lecteurs de la Revue regretteront comme moi de ne pas connaître, maintenant qu'ils n'en ignorent plus l'existence, elles me paraissent très apparentées à celles de M. Masure. En des termes quelque peu différents de ceux dont je me suis servi, l'auteur ne dit-il pas que l'innovation de M. Masure est, comme sa dissertation, un retour à la tradition de tous les temps.

V. Lenoir.

PETITE CORRESPONDANCE

POUR CONNAITRE NOS DEVOIRS ENVERS LE SAINT-SIEGE

Q. *On nous demande d'indiquer quelques ouvrages sur la papauté, traitant en particulier de la place que tient le pape dans l'Eglise et des devoirs des catholiques envers lui.*

R. Vous aurez d'abord intérêt à prendre connaissance de l'article *Papauté* dans le D. Apologétique d'Alés, t. III, col. 1333-1534. Au point de vue plus strictement canonique, vous aurez de sûres informations dans Choupin. Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège, Beauchesne, 14 francs. A un point de vue plus large, *Pour le Pape du* P. Bessières, Spes, 9 francs. Sous une forme catéchistique, le fascicule de la *Papauté*, dans le cours supérieur d'enseignement religieux du Chan. Duplessy (Bonne Presse). En ce qui concerne le célèbre ouvrage de Joseph de Maistre, il faut lire désormais l'étude que lui a consacrée Mgr Breton (Beauchesne). Un des recueils documentaires pour la Prédication de Béringer traite de *la Papauté* (Procure du clergé, 12 francs). Je vous signale enfin que la maison Bloud et Gay prépare un *Tu es Petrus* dans sa collection des Manuels du catholique d'action.

E. D.

REVUE DES REVUES

REVUES PHILOSOPHIQUES

Revue thomiste. — Mars-avril 1932. — M. Penido : « *Psychologie religieuse, phénoménologie et théologie.* » Une psychologie de la religion est-elle possible ? Oui, déclarent les psychologues. Non, déclare la phénoménologie d'accord en cela avec la théologie. Que penser de ces attitudes ? Si un certain « impérialisme » psychologiste est à rejeter catégoriquement, une psychologie religieuse sainement comprise, ayant conscience que la spécificité du fait religieux échappe tout au moins à ses prises directes et relève du théologien, peut être, éclairée ainsi par en haut des lumières de la théologie, très utile et susceptible de progrès merveilleux. — R. P. Gardeil : « *La contemplation mystique est-elle intentionnelle ?* » (suite). — R. P. Zarb : « *Unité ou multiplicité des sens littéraux dans la Bible* » : Selon l'auteur, il y a dans la Sainte Ecriture deux sens littéraux, tous deux voulus par Dieu : le sens principal et le sens adopté : le premier est celui que l'hagiographe a eu en vue ; le second qui n'est pas nécessairement compris par l'hagiographe est le sens littéral que d'autres peuvent comprendre dans les paroles inspirées. — M. de Bouard « *Le compendium philosophiae* » (fin).

—Mai-juin 1932. R. P. Gardeil. « *La contemplation mystique est-elle intentionnelle ?* » (suite et fin). — R. P. Augier. « *Le sacrifice rédempteur* ». Suite à divers articles parus dans les numéros de cette revue en 1929 Suivant les traces de saint Paul et de saint Thomas qui surent bien se garder de séparer l'Incarnation du verbe et son œuvre de rachat, l'auteur s'essaie à exposer dans son ensemble mais aussi selon toute sa complexité, le sublime mystère du sacrifice rédempteur. Il présente successivement avec leurs aspects divers la fin et la nature de ce sacrifice.

— M. Forest. « *Du cheminement de la pensée, par E. Meyerson.* » Dans ses précédents ouvrages (« *Identité et réalité* », « *de l'explication dans les sciences* »), M. Meyerson s'était proposé de définir la nature de la raison dans son rapport avec son objet et l'idée générale qu'il mettait en lumière était celle d'un conflit entre le réel et le rationnel. Ce conflit il le fait apparaître de façon plus saisissante en étudiant le cheminement de la pensée. La pensée est en effet essentiellement un cheminement, un progrès. Or, le processus par lequel nous arrivons à établir

du nouveau et toujours le même, c'est le processus d'*identification du divers*. D'où contradiction. E. M. Meyerson montre comment cela se produit dans le jugement et le raisonnement. Mais la rigidité de cette thèse ne vaut pas que si on adopte le point de vue de M. Meyerson concernant la raison d'être de l'identité du sujet et du prédicat dans le jugement synthétique. Si on la fait reposer sur l'unité de l'être concret que doit décomposer et recomposer successivement un esprit abstractif, la contradiction interne de l'esprit humain n'existe plus. M. Meyerson a bien vu le problème central des rapports de la raison et de l'être. Mais il n'a pu vaincre les difficultés de l'analyse du jugement et n'a pu dès lors fixer exactement la nature et la vraie raison de cette opération, ni le véritable sens du cheminement de la pensée. — R. P. Simonin. « *A propos de la notion d'intuition dans la philosophie thomiste de la connaissance. L'opinion de Capreolus* ». — R. P. Gorce, « *Nicolaï et les jansénistes, ou la grâce actuelle suffisante* » (suite et fin).

— Juillet-septembre 1932. — G. Thibon, « *Caractérologie klogésienne et psychologie thomiste* ». Un des grands mérites de la psychologie allemande contemporaine, c'est de s'être libérée des étroitesses de l'idéologisme kantien et du mécanisme matérialiste. Après avoir montré (*Rev. Thom.* mai-juin 1931) comment la psychanalyse, malgré bien des déficiences et des déviations, est un bel essai en ce sens, l'auteur nous présente la caractérologie de Klages qui projette sur l'homme une lumière plus puissante parce qu'elle se préoccupe de rattacher le fait psychique à l'unité indivisible du caractère individuel. La caractérologie, à base expérimentale, à structure spéculative, s'appuie donc implicitement sur une métaphysique, pas toujours acceptable, il est vrai, mais souvent voisine de la doctrine thomiste. — R. P. Lavaud, « *La philosophie du bolchevisme* ». Le bolchevisme ne peut s'expliquer par le seul déchaînement des passions humaines. Il présuppose un point d'appui idéologique. De fait, il a ses doctrinaires : Plékanov, Lénine, Boukharine, etc. Mais ils n'ont fait qu'appliquer, à l'état contemporain de la société humaine, le matérialisme historique ou dialectique de Marx et de Engels. De ce matérialisme, l'auteur nous montre les origines, les principes et les conséquences théoriques et pratiques. — Dom Lottin, « *La nature du péché d'ignorance* ». L'ignorance est-elle un péché et si oui, en quel sens ? Les théologiens du Moyen Age ont répondu à cette question de trois manières : 1) l'ignorance est péché parce que participant du péché originel et du péché actuel (Hugues de Saint-Victor) ; 2) l'ignorance, comme telle, n'est jamais un péché (Abélard) ; 3) elle est péché... d'omission (Ecole albertino-thomiste). — Forest, « *Le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine* ». Recension très vigoureuse et claire du travail de M. Jolivet : «Etudes sur le problème de Dieu dans la pensée contemporaine ». — R. P. Corvez, « *Est-il possible de démontrer l'existence, en Dieu, d'un ordre de mystères strictement surnaturels ?* » Non, répond l'auteur. — R. P. Valette, « *Droit canonique* ». Recension d'une notable partie des travaux faits en droit canon, durant les deux

dernières années. — R. P. LAURENT, « *Processus canonizationis sancti Thomae, Neapoli* ».

Revue de Métaphysique et de Morale. — Janvier-mars 1932. — Ch. RENOUVIER et Louis MÉNARD, « *Correspondance inédite* », publiée par A. PEYRE : Série de lettres échangées de novembre 1874 à février 1892 entre cet helléniste distingué que fut Louis Ménard et l'ardent philosophe que fut Renouvier. — L. BRUNSCHVICG, « *De la vraie et de la fausse conversion* » (suite). — P. M. SCHUBL, « *Sur le mythe de la politique* ». Remarques très ingénieuses sur les rapports entre les fantaisies astronomiques et les considérations métaphysiques dans ce mythe. — L. WEBER, « *Une philosophie de l'invention. M. Edouard Leroy* ». Exposé très personnel quant à la manière mais aussi très objectif même quant au développement des idées, de la pensée de M. Leroy telle qu'elle est exposée dans « la pensée intuitive ». On voit bien comment l'auteur situe la science et le sens commun (recherche des résultats maniables) par rapport à la philosophie (réflexion critique et connaissance du réel), puis comment la psychologie qui sonde l'activité spirituelle et la réalité qu'elle révèle nous permet de philosopher en nous fournissant une méthode : l'intuition avec ses lois. — M. A. COCHET, « *Nietzsche, d'après son plus récent interprète* » (suite). — C. BOUGLÉ, « *Syndicalisme et politique en France* ». L'impuissance de l'Etat en face des problèmes économiques de l'heure actuelle et la puissance croissante des forces syndicalistes indiquent qu'il faut établir un statut légal déterminant les attributions diverses des parlements et de ces organisations nouvelles. Les idées de M. Bouglé sont intéressantes. Sont-elles justes en ce qui concerne le catholicisme ??

— Avril-juin 1932. — L. DE BROGLIE. « *La représentation simultanée des possibilités dans la nouvelle physique.* » Outre sa portée scientifique, cet article présente un intérêt philosophique de premier ordre qu'exprime bien cette phrase : « Et maintenant... nous pouvons répondre à une question telle que celle-ci : les couleurs existent-elles dans la lumière blanche avant la traversée du prisme qui va la décomposer ? Oui, dirons-nous, elles existent... mais seulement comme existe une possibilité avant l'événement qui va vous faire savoir si elle est effectivement réalisée. » — L. BRUNSCHWIG, « *De la vraie et de la fausse conversion* (suite et fin). L'auteur semble résumer sa pensée sur cette question en cette formule : « Tout le débat sur la conversion et la spiritualité reviendra en définitive à distinguer deux formes antithétiques de participation : participation, dans la nuit, à l'espérance d'une clarté surnaturelle qui suppose l'attente d'une résurrection miraculeuse, participation à la lumière elle-même, dont la jouissance immédiate, sans éclipse et sans ombre, s'affirme et s'accroît indéfiniment dans la sécurité de sa possession, tandis qu'elle aura tout à redouter d'un sentiment qu'elle viendrait à prendre de ses conditions d'existence. » On voit quelle est la vraie et quelle est la fausse conversion. — J. LAPORTE. « *L'attention et le libre arbitre selon saint Thomas* » (suite à janvier-février 1931). Nous ne sommes maîtres de nos actes et donc libres

qu'autant que nous sommes maîtres de nos jugements. Mais comment sommes-nous maîtres de nos jugements ? Parce que nous sommes maîtres de notre attention. — A. Dorolle. « *Les formes du raisonnement* ». — J. Renault. « *L'œuvre de Gustave Belot* ». — L. Weber. « *Une philosophie de l'invention. M. Edouard Leroy* » (fin). L'œuvre de M. Leroy forme un tout. « La pensée intuitive » est profondément raccrochée aux ouvrages précédents : « l'Exigence idéaliste et le fait de l'Evolution », « Les Origines humaines et l'Evolution de l'intelligence ». En effet, la vie est invention tout comme la pensée. La critique des théories de M. Leroy est très sympathique, mais réelle, en particulier en ce qui concerne l'analogie établie entre l'œuvre de la vie et celle de l'esprit et la conception que se fait M. Leroy de l'invention. Il reste qu'elle ne va pas au fond, ne s'appuyant pas sur une métaphysique de la connaissance satisfaisante.

BIBLIOGRAPHIE

PHILOSOPHIE

Sérouya (Henri). **Le problème philosophique de la guerre et de la paix.** Paris, 1932, Edit. Marcel Rivière. In-8° de 204 pages. 30 francs.

« La littérature relative à la guerre et à la paix, fait remarquer l'auteur dans son Avant-propos (p. 7), est sans doute très importante. Mais de quelle nature est-elle ? Elle n'examine en général le redoutable problème de la guerre que sous l'angle juridique, politique, moral, sans essayer de pénétrer dans le cœur des choses, c'est-à-dire sans toucher d'une manière un peu profonde, à la philosophie pure. » C'est pourtant a la métaphysique et à la psychologie de nous dire s'il est possible que la guerre disparaisse ou non.

Or, si l'on envisage la guerre dans son sens le plus étendu, elle apparaît comme « inhérente à la nature des choses », car elle « repose en quelque sorte sur un besoin obscur d'ordre nécessaire » (p. 142). On peut dire qu'elle « obéit à une nécessité supra-conscience de l'Univers » (p. 55). Dès lors, tout comme la vie et la mort, elle ne dépend point de l'homme. « La non-existence de la guerre, entendue métaphysiquement, équivaudrait à la non-existence de l'être. » La guerre ne peut donc être supprimée. La paix elle-même n'implique-t-elle pas une « vertu qui demande une lutte intérieure, une inhibition de l'instinct animal » ? (p. 163).

Mais il n'en est pas de même si l'on considère la guerre dans son sens courant, la « guerre armée entre nations, entre citoyens ». Comme celle-ci émane, dans une certaine mesure du moins, de la volonté humaine (p. 197), elle est « susceptible de cesser à une certaine date, évi-

demment inconnue, proche ou lointaine, ou de prendre une forme différente qui, en tout cas, supprimerait l'effusion du sang » (p. 162). Mais ceci ne pourra se réaliser qu'une fois l'homme parvenu à « un stade de haute intellectualité » (p. 195).

Ce n'est donc pas « en se payant de mots qu'on peut trancher une question aussi terrible, aussi vitale que la guerre » (p. 7). Il faut tenir compte de toutes les données du problème, des « rouages très subtils de la psychologie humaine » (p. 10) et du facteur de la durée « qui caractérise foncièrement les êtres vivants » (p. 156). Aussi l'auteur insiste-t-il sur la « nécessité de rejeter les solutions faciles » (p. 197).

Il n'est pas étonnant qu'il s'en prenne aux « naïfs pacifistes qui prêchent la paix à cor et à cri, sans comprendre la portée profonde de ce mot » (p. 143). Pourtant il se déclare lui-même « foncièrement pacifiste » (p. 56), et il nous convie à hâter l'évolution nécessaire des esprits : « Nous avons voulu, écrit-il (p. 199), rechercher la vérité, en vue précisément de trouver les moyens susceptibles de faciliter la tâche des pacifistes sincères et consciencieux. »

Cette étude philosophique est le fruit des longues méditations d'un esprit pénétrant. D'ailleurs celui-ci, malgré un éclectisme décevant, se rencontre presque toujours avec les conclusions de notre philosophie traditionnelle, en raison, selon toute vraisemblance, d'une fréquentation assidue de la pensée juive, comme semblent l'indiquer ses nombreuses citations de la Bible et ses multiples allusions à l'histoire d'Israël. Combien il est regrettable, dans ces conditions, que plusieurs de ses pages se présentent sous la forme d'une complication indigeste, avec de longues dissertations — souvent bien obscures — qui en rendent la lecture assez pénible !

Gaston LECORDIER.

FRANCESCO SAVERIO VARANO. **Il Problema della Storia in Xenopol.** 1 vol. de 55 pages. Gubbio, Scuola tipografica « Oderisi », 1931. 5 lire.

Alexandre Xenopol (né à Jersey, 1847-1920), après avoir donné une contribution importante aux études historico-politiques de son pays, s'est tourné, dans les dernières années de sa vie, vers les problèmes de méthodologie historique. Ce sont ses conceptions sur cette matière qu'examine M. Varano. Il montre que, si le penseur roumain a fait une vive opposition à la conception naturaliste de l'histoire, ses théories ne réussissent pas à emporter la conviction. Le motif de cette résistance réside avant tout dans le fait que Xenopol, subissant en cela l'influence du climat positiviste au milieu duquel sa pensée s'était formée, ne renonce pas à considérer l'histoire comme une science, tout en admettant qu'elle constitue une science *sui generis*. Sa pensée oscille ainsi entre deux tendances contraires, sans parvenir à se fixer, soulignant d'une part le caractère scientifique de l'histoire, et, de l'autre, le caractère individuel du phénomène historique.

R. J.

J. du Plessis. **La caravane humaine.** Plon, 1932.

L'histoire a-t-elle un sens ? Et si elle en a un, quel est-il et que pouvons-nous prévoir de l'avenir en considérant la courbe du passé ? Telles sont les questions que se posent l'auteur de cet ouvrage au titre curieux.

Si l'histoire a un sens, elle est une harmonie et donc un ensemble de lois. Ce sont d'abord ces lois de l'histoire qu'il faut noter : loi de multiplication et d'extension qui nécessitent la caravane humaine à se développer et à se répandre sur la face de la terre ; mais aussi loi de complication et de concentration qui l'empêche de se dissoudre et produit les organisations politiques avec leurs jeux d'actions et de réactions ; loi de transformation cyclique et de continuité oscillante « en vertu de laquelle l'histoire n'est qu'un enchevêtrement ininterrompu d'alternances et de recommencements ; loi de matérialisation, d'universalisation et d'unification dérivant de ce que l'homme est esprit et matière : s'il peut soumettre la matière, il se laisse parfois asservir par elle, mais jamais complètement, si bien que les préoccupations économiques ou politiques et les sciences de la nature, si elles accaparent l'homme, ne l'empêchent pas de donner de plus en plus aux événements humains une forme mondiale et par là de tendre à la fois à l'universalité et à l'unité.

A de certains indices, on dirait donc que c'est le déterminisme animal ou même physico-chimique qui mène le monde. Au fond, c'est un frémissement d'idéal, une loi d'intelligence et d'amour. D'où ses remous et ses contradictions, mais aussi sa progression incessante vers un terme qui ne peut être, subjectivement que le bonheur, objectivement que Dieu, sous la conduite de cette institution qu l'on rencontre partout sous des formes et des noms divers : la religion.

Telles sont les lois de la caravane humaine. Il suffit de considérer les étapes déjà franchies pour en voir la réalisation. Tel est aussi le but que poursuit l'humanité à la suite de ses grands conducteurs, à la suite surtout de Simon-Pierre.

On voit dès lors le sens de l'histoire du monde. Dans cette perspective, l'Eglise catholique nons apparaît, en quelque sorte, portée par les cycles historiques qui l'ont précédée, s'épanouissant en sa transcendance surnaturelle, comme un achèvement, en même temps que comme un principe supérieur d'achèvement. En but aux attaques du prince de ce monde, son mouvement est et demeurera cahotique. Mais par elle la caravane humaine aboutira au terme que, sans le savoir bien souvent, elle poursuit.

On ne manquera pas de trouver à ce travail, de multiples défauts. De style d'abord. Le ton est trop souvent, et donc parfois à contretemps, apocalyptique, lyrique ou épique. On voudrait plus de variété, moins de tension et que l'auteur se soit attaché à capter l'esprit plus par la vigueur de la pensée ou la précision des exposés historiques que par la redondance des phrases et le jeu oratoire. D'autre part, mis en face d'un tel essai sur l'histoire universelle, on est porté à se demander si les perspectives, exactes dans l'ensemble, ne sont pas ici ou là quel-

que peu faussées par le caractère trop appuyé ou trop effacé de tel ou tel trait.

Par contre, on ne pourra pas ne pas admirer la grande hauteur de vues, le souffle d'idéal chrétien et humain qui imprègnent ces pages, la somme considérable de connaissances que suppose un tel travail, bien qu'il n'ait pas voulu être œuvre d'érudition et comment au terme de ce travail historique, les conclusions apologétiques arrivent naturellement et apparaissent, malgré tout, solidement étayées sur une base scientifique.

L. A.

MORALE

Boverat (Fernand), Vice-Président du Conseil Supérieur de la Natalité. **La crise des naissances.** Ses conséquences tragiques et ses remèdes. Album illustré de 40 pages. 4 francs; aux *Editions de l'Alliance nationale*, 26, rue du Quatre-Septembre, Paris-2[e].

La Fance est en danger de mort, si nous en croyons les prévisions de M. Sauvy, de la *Statistique générale de la France:* dans l'hypothèse, où la fécondité des Françaises deviendrait égale, en effet, à celle des femmes du département de la Seine en 1929-1930, il ne resterait, en 1980, que 29 millions de Français! Redoutable éventualité! Il n'est donc pas exagéré de dire que « le plus grand fléau des temps modernes », c'est, pour nous autres Français comme d'ailleurs pour toute la race blanche, la Dénatalité.

Mais l'expérience prouve qu'il est possible de déterminer une augmentation de la fécondité. Il va sans dire que le moyen le plus efficace pour y parvenir restera toujours la croyance et la pratique religieuse. Beaucoup trop d'Hygiénistes et de Sociologues oublient cette vérité fondamentale, et les Moralistes ont bien raison de la leur rappeler.

Ceux-ci, en revanche, perdent bien souvent de vue que « les causes de la diminution des naissances sont très complexes, comme le remarquait, l'an dernier, le Chanoine Jansen, au *Congrès de la Natalité de Bruxelles:* elles sont, à la fois, d'ordre économique, social, psychologique, moral et religieux ». Et il n'est pas permis notamment d'oublier que le seul fait, pour des époux, d'observer les prescriptions de l'honnêteté conjugale, « c'est, presque toujours, comme le constatait le même auteur, se réduire à une condition en dessous de celle des autres ménages de son rang social ».

Les efforts des Moralistes ne peuvent donc suffire: « La transformation du système économique actuel en une économie rationnelle est *un des éléments* de la solution du problème de la natalité, une *condition* à réaliser pour résoudre la crise des naissances. »

Aussi faut-il obtenir de nos Gouvernants qu'ils réalisent une « *politique familiale* ». Le seul moyen de les y contraindre, c'est de créer un grand courant dans l'opinion publique. Il existe un groupement qui a précisément entrepris cette tâche: L'Alliance nationale pour

l'accroissement de la population française. *Nous* devons le connaître pour encourager ses efforts qui secondent et conditionnent les nôtres.

Reconnu d'utilité publique, il compte déjà plus de 30.000 sociétaires, tous recrutés dans l'élite de la Nation. D'accord avec le *Ministère de l'Instruction publique*, il fournit aux professeurs et aux instituteurs toute la documentation nécessaire pour leurs leçons. Il fait de même à l'égard des officiers que le *Ministre de la Guerre* a chargés de la propagande nataliste dans l'Armée. Il fournit gratuitement 250.000 tracts illustrés par an pour les jeunes soldats et 250.000 fascicules énumérant les avantages réservés aux Familles nombreuses, qui sont encartés dans les livrets militaires.

L'Alliance édite même une *Revue mensuelle* qui publie, avec les plus récentes statistiques démographiques, des études sur les réformes sociales et législatives propres à fortifier la Famille et à relever la Natalité et qui proclame inlassablement que le culte du devoir est la base de tout relèvement national.

Cette revue est la source où vont puiser tous les parlementaires, journalistes et autres personnes qui veulent se documenter sur la dépopulation. Mais l'Alliance adresse directement des articles et de nombreuses communications à la presse, notamment à la presse pédagogique; par la réalisation et la projection de films, par ses brochures, par ses tracts diffusés par centaines de milliers, elle attire constamment l'attention du Pays sur la gravité du problème de la Natalité.

Pour obtenir le concours du *Parlement*, où plusieurs de ses administrateurs sont ses porte-parole, elle documente sénateurs et députés, rédige des propositions de loi, étudie celles qui sont déposées; elle intervient auprès du Gouvernement et des Commissions parlementaires compétentes, signale à ses sections et aux groupements familiaux les cas où il est utile qu'ils interviennent auprès de leurs représentants. C'est à l'Alliance qu'on doit l'ensemble, déjà impressionnant, des dispositions favorables aux Familles nombreuses et des encouragements à la Natalité.

On voit l'utilité d'un pareil mouvement. Pour accomplir son œuvre, il lui faut la force du nombre et beaucoup d'argent. C'est un devoir pour nous de le seconder. Il vient d'éditer une belle plaquette qui facilitera notre tâche. De présentation soignée, celle-ci peut retenir l'attention de l'élite de nos œuvres. Le problème de la Crise des naissances y est posé de la façon la plus heureuse : on y trouvera une étude complète de la situation démographique actuelle, de ses conséquences tragiques et des remèdes qu'il est possible dès maintenant d'y apporter.

G. L.

BIOGRAPHIES

V. Marmoiton, S. J. **Pier Giorgio Frassati.** Apostolat de la prière, Toulouse. 10 francs,

Adaptation d'un livre qui eut un grand succès en Italie, cette bio-

graphie mérite de rencontrer bon accueil chez nous. S'il est un délicat problème qui, pour les meilleurs, se pose de nos jours, n'est-ce pas celui qui consiste à faire passer dans la vie humaine, la vie « moderne » avec toutes ses complexités, ses exigences légitimes ou prétendues telles, l'idéal supérieur que nous tenons de l'Evangile et de l'Eglise ? Trop souvent, hélas, les jeunes gens s'en tirent par l'abdication partielle ou totale. Pier Giorgio Frassati nous apparaît au contraire comme l'un des modèles les plus achevés de cette élite juvénile que nous voyons un peu partout se lever autour de nous. Rupture quasi-totale avec les demi-mesures, le respect humain, désir passionné de se donner et de faire rayonner la foi, le trait le plus caractéristique de cette jeunesse d'action est peut-être la hardiesse à utiliser la nature et le monde pour s'élever jusqu'à Dieu. Hardiesse téméraire peut-être chez quelques-uns... mais hardiesse que nous devons nous garder de condamner dans la plupart des cas pour autant qu'elle n'est pas autre chose qu'une des formes de la charité compréhensive, héroïque, le plus authentiquement chrétienne... Ce jeune ingénieur, si épris de sports et d'amitiés, portait partout avec lui une âme intérieure, où la prière affleurait sans effort. Et c'était un travailleur acharné, obstinément fidèle au devoir d'état. Bref, un type bien « paulinien », c'est-à-dire très chrétien. A ce titre, nous souhaitons vivement que les jeunes gens des œuvres lisent et méditent le bel ouvrage du P. Marmoiton.

E. D.

VARIÉTÉS

R. de la Chevasnerie. **Monette et ses pauvres. Monette petite fille. Monette et ses pauvres.** 3 vol. Peigues éditeur. 12, 15 et 15 fr. chacun.

Ce n'est pas sans quelque scepticisme, qu'on acquiescera à l'affirmation de l'auteur présentant la charmante héroïne de ces trois ouvrages comme un personnage historique. Ou du moins, il est certain que l'auteur ne s'est pas interdit d'enrichir de son fond l'histoire captivante qu'il nous raconte. Mais on aurait tort de lui faire pareille reproche, car ce mélange de traits véridiques, empruntés à la vie normale d'une petite fille — devenue plus tard, jeune fille — et de traits dramatiques ou romanesques, est vraiment savoureux et suggestif, pour le public auquel il s'adresse. Ces trois ouvrages sont éminemment éducatifs, puisqu'ils nous montrent la lente montée d'une âme bien douée, mais pourvue aussi de défauts appréciables, vers la conquête et le don de soi. L'auteur de ces courtes nouvelles a un remarquable talent de conteur, qui lui vaudra de nombreux amis et des encouragements à ne pas s'en tenir là.

E. D.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

M. E. MEYERSON ET LE POSITIVISME D'AUGUSTE COMTE

Un siècle après le *Cours de Philosophie positive*, M. Meyerson nous offre, dans ses ouvrages d'épistémologie[1], une critique de la notion de science impliquée dans le système d'A. Comte. On se proposera en premier lieu, dans la présente étude, d'exposer cette critique. La réaction de M. Meyerson contre le positivisme y apparaîtra nette, mais strictement limitée. On se demandera donc en second lieu s'il n'est pas possible, à partir des éléments fournis par M. Meyerson, de prolonger le mouvement de réaction qu'il dessine, au delà du terme où il s'est arrêté.

I

M. Meyerson reconnaît l'étendue de l'influence exercée par le positivisme, rend hommage à l'instinct scientifique de son fondateur et à l'utilité de son œuvre. Comte est avec Lazare Carnot, Ampère, Cournot et Renouvier, de ceux qui ont donné à notre pays une place éminente dans la philosophie des sciences[2]. C'est qu'après Bacon, A. Comte a su proclamer « la souveraineté de l'expérience »[3], « rehausser le prestige du facteur empirique dans l'acquisition du savoir »[4] ; la clarté brutale avec laquelle il a

1. Ils seront désignés par les abréviations suivantes : Identité et Réalité (1908) : IR; De l'Explication dans les Sciences (1921) : ES; La Déduction Relativiste (1925) : DR.; Du Cheminement de la Pensée (1931) : CP. — M. Meyerson emploie le mot épistémologie au sens restreint de philosophie des sciences, d'étude de la pensée du mathématicien, du physicien, du naturaliste, etc... (cf. IR, Avant-Propos, XIII). Si c'est là ce qui constitue le fond de ses ouvrages, il a pourtant étendu ses recherches aux voies de la pensée commune.
2. CP, 554.
3. ES, II, 162.
4. CP, 127.

défini le principe légal, proposé aux savants la seule recherche des relations de succession et de similitude « a grandement favorisé le progrès ultérieur »[1]. « Bacon et Comte... ont rendu service au physicien, en le prémunissant contre la tendance trop naturelle vers un abus de la déduction »[2]. En plusieurs passages[3], M. Meyerson oppose à l'idée d'une science déductive telle que l'avaient conçue Descartes ou Hegel, l'idée d'une science expérimentale, que Comte avait envisagée comme seule féconde. De la déduction logique de Hegel, il ne reste que des enseignements sur la marche de la pensée ; de la déduction géométrique de Descartes, il demeure l'idée même de la physique mathématique, « la seule physique véritable »[4] ; de la pensée de Comte, il reste, dans la science moderne, le souci d'un contact permanent avec le réel, avec le donné.

D'ailleurs, dans sa *méthode*, l'épistémologie de M. Meyerson s'inspire directement d'A. Comte. « Je ne saurais, avait écrit celui-ci, trop fortement recommander, en général, quant à toutes les hautes difficultés que peut présenter la philosophie des sciences, l'usage de la méthode historique comparative »[5]. Comte propose au chercheur d'étudier l'histoire des sciences, d'en comparer les diverses phases, et de dégager de cette étude les lois de la pensée. De fait le fondateur du positivisme n'a pas suivi ce programme ; s'il a formulé la fameuse loi des trois états, ce n'est pas à la suite d'une étude patiente, mais en vertu d'un préjugé. Voici en quels termes M. Meyerson juge la « grande loi fondamentale » qu'A. Comte expose dès le début de son Cours : « ...le moins assurément que l'on en puisse dire, c'est qu'elle constitue une formule purement apriorique. Son auteur à aucun moment n'a montré comment il l'avait tirée de l'histoire des sciences, ni même tenté de la confirmer par les données réelles de cette histoire, et il suffit du coup d'œil le plus sommaire sur cette évolution pour l'infirmer à chaque pas »[6]. Cette enquête historique qui manque à la base de l'épistémologie positiviste est entreprise par M. Meyerson ; il cherche « à pénétrer le foncteonnement de la

1. CP, 243.
2. DR, 271.
3. ES, II, 356; CP, 649.
4. CP, 566.
5. Cours, II, 312; cf. ES, II, 369.
6. CP, 638.

pensée en analysant son action dans la science »[1] ; c'est que là, l'opération de l'esprit est plus facilement observable, puisque « précisément à cause de la complexité plus grande de l'opération, son tout se trouve déployé en quelque sorte au ralenti »[2]. De cette étude à posteriori de la pensée scientifique, M. Meyerson dégage les principes aprioriques qui la dirigent ; l'essence de la raison consiste d'après lui dans la tendance identificatrice, ou tendance causale, par laquelle nous cherchons sans cesse à ramener le divers à l'identique, à réduire l'effet à sa cause en montrant qu'il n'est en vérité que cette cause même. C'est là l'idée centrale de la philosophie de M. Meyerson. Cette thèse est elle-même étroitement liée à deux autres de ses affirmations, par lesquelles il heurte de front la conception que Comte s'était faite de la science. Le savoir était apparu à Comte comme ayant pour fin l'*action* ; M. Meyerson montre qu'il tend à l'*explication* du réel. La science, d'après le schéma positiviste, n'impliquerait *aucune métaphysique* ; d'après la pensée de M. Meyerson, la science est saturée d'*ontologie*.

***

La philosophie de Comte est dominée par l'idée d'Humanité. « C'est surtout..., écrit-il dans le *Discours*, comme base rationnelle de l'action de l'Humanité sur le monde extérieur que l'étude positive de la nature commence aujourd'hui à être universellement goûtée », destination qui « rappelle nécessairement, par le plus heureux résumé, tous les grands caractères du véritable esprit philosophique »[3]. « Science d'où prévoyance ; prévoyance d'où action »[4]. C'est là une application particulière du principe des conditions d'existence, lequel est le substitut positif du principe de finalité : « il existe, écrit A. Comte, dans toutes les classes de nos recherches et sur tous les grands rapports, une harmonie constante et nécessaire entre l'étude de nos vrais besoins intellectuels et la portée effective, actuelle ou future, de nos connaissances réelles »[5]. M. Meyerson remarque l'analogie de cette vue positiviste avec la théorie bergsonienne de la connaissance ; il cite

1. IR, 511.
2. CP, IX.
3. Discours sur l'Esprit Positif, éd. Le Verrier, p. 270.
4. Cours, I, 51.
5. Cours, II, 11 ; cf. ES, I, 102.

l'Evolution Créatrice : « Originellement, nous ne pensons que pour agir... La spéculation est un luxe, tandis que l'action est une nécessité. »[1] Mais des différences essentielles séparent M. Bergson d'A. Comte. Celui-ci, sans nier « la passion de connaître » dont avait parlé Aristote, considère ce penchant comme « un des moins impérieux de notre nature »[2] ; au contraire, M. Bergson entend nous faire pénétrer le réel ; et si, comme A. Comte, il n'attribue à l'intelligence qu'une valeur pratique, il voit dans un mode supérieur de connaissance, l'intuition, la forme de la pensée métaphysique[3]. M. Meyerson sera d'accord avec l'auteur de *l'Evolution Créatrice* pour admettre, contre A. Comte, la fonction spéculative de l'esprit.

Si la science vise l'action, elle sera purement légale, non causale. A. Comte limite le travail scientifique à la recherche des lois, c'est-à-dire des « relations invariables de succession et de similitude », tandis qu'il nous serait impossible de « connaître les causes intimes des phénomènes »[4]. Le fondateur du positivisme reconnaît que cette recherche des causes existe, mais il la trouve blâmable ou vicieuse[5]. Ses successeurs en arriveront à confondre loi et cause, à se contenter de l'explication légale des phénomènes. Mais, comme le montre M. Meyerson, toute explication est essentiellement causale, et le positivisme a méconnu cette vérité « qu'en expliquant un phénomène par une loi, nous ne faisons qu'user d'une synecdoque »[6]. « Et comme le penchant métaphysique de l'intellect humain est décidément indéracinable », le positivisme « a conduit à affirmer l'existence en soi des lois de la nature »[7]. Au légalisme positiviste, le système de M. Meyerson s'oppose comme un « causalisme »[8] : la science vise l'explication, elle cherche à connaître la nature intime des choses, leur essence, à saisir — en le réduisant, autant qu'elle le peut, à une identité — le lien intérieur des phénomènes. C'est

1. L'Evolution Créatrice, p. 47 ; cf. CP, 595.
2. Cité IR, 36 ; ES, I, 35.
3. CP, 606.
4. Cours, 1re leçon.
5. Cf. ES, I, 57 ; IR, 53. La connaissance des lois suffit à l' « économie » de la pensée : c'est l'expression d'E. Mach, très conforme à l'idée de Comte (IR, 13).
6. IR, 445.
7. CP, 255.
8. A. Metz : *Une nouvelle philosophie des sciences, le causalisme de M. Meyerson.* Le terme est employé par M. Meyerson (IR, 416) pour désigner l'attitude mentale du savant.

en ce sens que la théorie d'Einstein a cherché l'explication du réel ; la passion avec laquelle elle a été discutée « eût, on n'en saurait douter, scandalisé Auguste Comte »[1]. Elle représente cependant une direction des plus authentiques de la pensée scientifique.

Suivons maintenant M. Meyerson découvrant chez Auguste Comte les conséquences d'une conception purement pratique et légale de la science. La première consiste dans le veto formulé par le fondateur du positivisme contre certaines catégories de recherches. Toute connaissance qui apparaît inutile à « l'amélioration continue de notre vraie condition » n'est que le fruit d'une « stérile curiosité ». Aussi l'astronomie devra-t-elle se limiter à l'étude du système solaire[2]. Et encore A. Comte se moque-t-il de Le Verrier dont « la prétendue découverte... si elle avait pu être réelle n'aurait vraiment dû intéresser que les habitants d'Uranus »[3]. Une pareille proscription frappe également toutes les recherches sur la constitution chimique des astres qui se sont cependant montrées si fécondes depuis, pour la chimie terrestre elle-même. — Ce ne sont pas seulement les recherches télescopiques, mais aussi les investigations microscopiques qu'Auguste Comte dénonce ; elles aboutiront malgré lui à de remarquables découvertes sur la cellule, qu'il appréciera plus justement dans la suite[4]. Il rejette encore une investigation trop détaillée des phénomènes ; certaines lois, celle de Mariotte par exemple, doivent être considérées comme définitives, afin que l'humanité puisse entrer dans « cette grande communion intellectuelle qui devient la base nécessaire de toute organisation humaine », « réaliser graduellement ce noble projet d'association universelle que le catholicisme avait, au moyen-âge, prématurément ébauché »[5]. Des recherches comme celles de Regnault sur les anomalies de la loi de Mariotte doivent être considérées comme une œuvre d' « active désorganisation » contre laquelle il conviendra d'armer le « véritable régime spéculatif de l'avenir »[6]. Il semblerait même que Comte ait redouté que des recherches trop précises ne con-

1. CP, 417.
2. ES, I, 279, n. 2.
3. Cité ES, II, 126.
4. IR, 7, note 1.
5. Discours, p. 268.
6. Cité IR, 7; ES, I, 89.

duisent à percevoir dans le réel un indéterminisme : « Les lois naturelles, écrit-il, ...ne sauraient demeurer rigoureusement compatibles, en aucun cas, avec une investigation trop détaillée »[1] A la vérité, ce passage paraît exprimer non pas un doute sur le légalisme profond des phénomènes, mais le sentiment de leur complication qu'il nous est inutile de chercher à pénétrer[2].

Pourtant A. Comte, « doué d'un instinct scientifique si vif », a su reconnaître que même au point de vue utilitaire, les recherches qui paraissent désintéressées à une époque donnée peuvent se révéler un jour fécondes pour l'action ; ainsi « il a fait ressortir, après Condorcet, que le marin en déterminant sa position, profite de découvertes mathématiques faites par des géomètres grecs... qui assurément ne pouvaient prévoir une utilisation de ce genre »[3]. Il n'en reste pas moins que, comme le note M. Roustan, « l'homme recueille les plus grands bénéfices de son activité scientifique aux périodes mêmes où il oublie le plus complètement les conseils » de Comte[4].

Une seconde conséquence de la notion positiviste d'une science purement pratique et légale est l'attitude que prend A. Comte à l'égard des théories. Si le savant formule des hypothèses, ce ne doivent être que des hypothèses de lois, non des hypothèses de causes : « Toute hypothèse physique, afin d'être réellement jugeable, doit exclusivement porter sur les lois des phénomènes et jamais sur leur mode de production »[5]. Aussi A. Comte condamne-t-il la théorie de l'ondulation de Fresnel, niant qu'elle puisse jamais présenter « une utilité réelle pour guider notre esprit dans l'étude effective de l'optique » ; il appelle « phénomènes essentiellement subjectifs » les « prétendues interférences optiques ou les croisements analogues en acoustique » ; il rejette par avance, comme procédant « de l'ancien esprit philosophique » toute tentative d'assimilation entre la lumière, le son et le mouvement[6].

A. Comte est d'ailleurs entraîné par son génie scientifique à

1. Cité ES, I, 88.
2. ES, II, 137.
3. DR, 334.
4. M. Roustan. Revue de Métaphysique, sept. 1914, p. 627; cité ES, II, 258.
5. Cours II, 312; cité ES, I, 6.
6. Cf. IR, 446.

d'heureuses inconséquences. D'une part, il sait reconnaître une utilité provisoire aux théories figuratives, par lesquelles l'imagination se représente le réel. C'est ainsi qu'il appelle la théorie atomique « une bonne hypothèse »[1]. D'autre part, il est amené à reconnaître la valeur scientifique de l'explication à sortir par conséquent de sa conception purement légale du savoir ; c'est ainsi qu'il envisage comme acceptable l'explication quantitative donnée par le mécanisme : « Tous les effets naturels peuvent être conçus comme de simples résultats nécessaires, ou des lois de l'étendue, ou des lois du mouvement »[2] ; c'est ainsi encore qu'il donne de la chimie une définition qui en fait une science d'explication qualitative : « La chimie a pour objet final, étant données les propriétés de tous les corps simples, de trouver celles de tous les composés qu'ils peuvent former »[3].

Mais ce ne sont là que des vues de détail. Le fond de la doctrine positiviste nous présente une science exclusivement pratique et légale, que la science véritable, qui est explicative et causale, ne saurait reconnaître.

***

M. Meyerson a donc restitué à l'esprit le concept de *cause*, qu'il présente, il est vrai, sous l'aspect réduit d'un lien d'identité. Après cette notion[4], il va rendre à la science plusieurs idées métaphysiques, en montrant, contre A. Comte, qu'elle est chargée d'ontologie, dominée par l'idée d'une réalité substantielle, inquiète de découvrir l'essence, le lien intérieur des phénomènes.

Envisageons en premier lieu le concept de *réalité*. A Comte a proclamé que les « grossières mais judicieuses indications du bon sens vulgaire » sont « le véritable point de départ éternel

1. Cours VI, 64; cité ES, I, 73; CP, 113.
2. Cours I, 106; cité ES, I, 107.
3. Cours III, 18; cité IR, 382.
4. M. Meyerson ne fait pas de l'idée de cause une idée métaphysique. D'après lui, ce concept appartient en premier lieu à l'intellect, qui cherche dans le réel les éléments susceptibles de rentrer dans le schéma causal. L'esprit *suppose* dans le réel la causalité ou l'identité (IR, 326). Le réel résiste partiellement à cette supposition. Mais comme il s'y prête aussi dans une certaine mesure, M. Meyerson admet au moins dans le réel un facteur inconnu qui assure son accord avec la pensée. On aperçoit tout ce qu'il y a d'idéalisme dans cette position.

de toute sage spéculation scientifique »[1]. Cependant il a pensé que la science ne visait que les phénomènes et non pas ce monde de choses où se meut le sens commun. Dès lors, le positivisme s'orientera naturellement vers l'idéalisme, à la condition, il est vrai, que l'on considère les phénomènes comme n'existant d'abord que dans la pensée. — M. Meyerson dégage cette conséquence idéaliste et montre qu'elle s'est manifestée historiquement dans le système de S. Mill. Celui-ci a déclaré que dans l'avenir, la science se composerait uniquement de rapports entre sensations qualitatives[2]. Dans cette ligne de pensée, le travail scientifique aurait pour unique thème ces « données immédiates de la conscience » dont traitait M. Bergson[3]. Or, on ne trouve dans la science aucun essai véritable de physique de la sensation pure[4]. M. Meyerson fidèle à sa méthode, réfute ainsi le positivisme dans une de ses conséquences, au nom de l'histoire des sciences.

Tandis que tout positiviste qui n'est pas « résolument matérialiste a dans son cœur un idéaliste qui sommeille », et que de fait, au témoignage de L. Dauriac, Renouvier doit son phénoménisme à A. Comte[5], M. Meyerson, en nous présentant une science réaliste, nous oriente vers un réalisme métaphysique, bien qu'il se défende lui-même de prendre position. — D'après M. Meyerson, comme d'après A. Comte, la science a son point de départ dans le sens commun. Or, que fait le sens commun? Il crée spontanément des choses qui ne sont autres que des sensations hypostasiées : l'objet est « créé par nous uniquement comme une première ébauche d'une explication de la sensation variable[6] » : notre esprit, ayant besoin d'identité, trouve la cause de sa sensation dans un élément persistant, l'objet, qui n'est que la sensation même projetée hors du moi. La perception du monde extérieur est le « fruit d'un processus de raisonnement complexe et inconscient »[7]. Déduction paradoxale sans doute, puisque « le sens commun pose cette contradiction énorme de l'objet exis-

1. Cours, III, 205; cité DR, 24, 75.
2. ES, I, 18; CP, 788; DR, 74.
3. IR, 418.
4. CP, 116.
5. ES, II, 220-221.
6. IR, 504.
7. DR, 3.

tant et cependant non perçu, quoique composé de perceptions »[1] — mais déduction qui nous montre clairement que « le monde des choses du sens commun constitue très certainement une spéculation métaphysique sur les causes de nos sensations, c'est-à-dire une ontologie »[2].

Or, que fait la science? Elle part de ce monde des choses du sens commun, et si elle doit abandonner certaines des conceptions de cette ontologie première, c'est au profit d'une ontologie nouvelle : le courant électrique, les atomes chimiques sont aussi réels dans l'esprit du savant que les corps que nous voyons ou touchons dans la vie courante. La science ne peut se passer du concept de chose : si elle a sur le monde physique un regard beaucoup plus pénétrant que le sens commun, elle reste comme lui attaché à l'idée d'objet, de réalité ; la pensée du savant dépasse l'ordre des phénomènes. On pourrait objecter que la physique mathématique, dont la théorie relativiste marque une des plus grandes étapes, tend à dissoudre l'univers en un hyperespace purement quantitatif : toutefois, le relativisme n'est pas idéaliste : « l'atomisme, dans le relativisme comme dans toute la physique, ne se retrouve que dans l'aboutissement extrême, le corps entier de la doctrine étant résolument réaliste... »[3].

Il y a d'ailleurs — on a pu l'apercevoir — une tendance idéaliste dans la théorie que professe M. Meyerson au sujet de la connaissance du monde extérieur. Le fait de la connaissance n'est pas, comme il le suppose, le passage d'un dedans à un dehors, par voie de causalité : c'est là une conception cartésienne[4] mal dégagée de l'imagination spatiale. La connaissance est la saisie immédiate de l'objet, et c'est l'intelligence seule, si élevée au-dessus de l'imagination[5], qui peut concevoir la nature de cette prise mystérieuse. — Quoi qu'il en soit, la conception de M. Meyerson « s'écarte de celle de l'épistémologie à tendance

1. ES, II, 11.
2. ES, I, 19.
3. DR, 252.
4. Cf. Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, mai 1932, Gilson, Réalisme et Méthode.
5. M. Meyerson a montré comment, en mathématiques, l'intelligence dépassait l'imagination, par exemple dans la conception des nombres dits « imaginaires » (CP, 380-387). Dans l'étude philosophique de la connaissance, l'esprit doit de même, en utilisant l'imagination, s'élever au-dessus d'elle.

idéaliste »[1], puisqu'il revient sans cesse sur cette pensée que la science « est et demeure (ou du moins est demeurée jusqu'ici) rigoureusement réaliste, créatrice d'ontologies »[2].

M. Meyerson qui a rendu à la science la notion métaphysique de réalité, lui restitue de même la notion connexe de *substance*. Comte la rejetait ; il a par exemple loué Fourier « pour avoir traité la chaleur sans s'occuper de savoir si elle était matière ou mouvement »[3]. Et cependant la science est substantialiste ; l'état calorique comme l'état électrique, « tend certainement à nous apparaître plutôt sous les espèces d'une substance que sous celle d'un attribut, même substantiel »[4] Fourier lui-même, au témoignage d'un critique à tendances positivistes, « pense substance »[5] ; et A. Comte est contraint d'expliquer ses formules par la pauvreté des langues, « jusqu'ici toujours formées sous l'influence exclusive ou prépondérante d'une philosophie théologique ou métaphysique »[6].

De même que l'idée de substance, Comte a proscrit la notion d'*essence* : la science ne recherche que les lois, c'est-à-dire les « relations constantes de successions et de similitude entre les phénomènes », sans s'appliquer à découvrir « leur mode essentiel de production »[7]. Contre cette assertion, M. Meyerson montre comment l'esprit du savant, dans le rapport même qu'il a découvert empiriquement, inclut la conception d'un lien intérieur essentiel entre les phénomènes. Il ne se contente pas de constater que tel fait accompagne toujours un autre fait ; avide d'explication, il suppose que les séries naturelles de phénomènes se déroulent en vertu des lois nécessaires des essences. Ainsi, en biologie, les découvertes de Cuvier se sont appuyées sur la conception d'un lien intérieur entre les attributs d'une espèce : le grand biologiste montrait la cohérence, chez l'herbivore, de la forme des dents, de l'estomac, des extrémités inférieures. Aristote avait admis cette cohérence des attributs dans l'essence, mais il avait fait place à la notion d'attributs accidentels ; la science moderne, désireuse d'atteindre le nécessaire, paraît vouloir donner de ces

1. CP, 119.
2. CP, 125, etc.
3. IR, 446.
4. CP, 183.
5. G. Bachelard; cf. CP, 118 et 791.
6. Cours II, 292; cité CP, 795.
7. Cité CP, 113.

derniers eux-mêmes une explication essentielle[1], « la raison conçoit qu'une raison supérieure transformerait cette contingence en nécessité »[2]. La science recherche donc l'essence : Comte lui-même, sortant de la logique de sa théorie, a « expressément insisté sur l'importance de la notion de classification naturelle »[3] en biologie. — En physique, les théories mécaniques, si satisfaisantes pour l'esprit, contiennent « une révélation sur l'essence » des phénomènes[4]. Enfin, en mathématiques, « le cheminement s'opère en compréhension » il tend à nous faire « pénétrer l'essence » des concepts[5].

M. Meyerson a donc montré, contre Auguste Comte que la notion véritable de la science est celle d'un savoir explicatif, imprégné des idées métaphysiques de réalité, de substance, d'essence. Le positivisme se définit comme une « abstention de toute métaphysique », or, la science ne s'abstient pas de métaphysique. Mais, M. Meyerson entend rester un épistémologue, il écarte volontairement du domaine de ses recherches les questions métaphysiques ; pure limitation de fait[6], qui n'est pas comparable à l'exclusion de droit formulée par A. Comte. Le seul point de contact entre les deux abstentions consiste en ce que chez M. Meyerson, la volonté de laisser de côté les discussions métaphysiques procède d'une méthode qu'il a empruntée à Auguste Comte. Il étudie comme un historien les voies de la pensée, sans aucune visée normative[7] et dans la réalisation de ce programme, il lui est aisé de s'abstenir « d'incursions dans le domaine de la métaphysique »[8]. Il ne prend pas position dans la discussion entre idéalistes et réalistes ; s'il parle le langage dualiste du sens commun, c'est « de manière provisoire et sans entendre aucunement exclure une interprétation idéaliste, aussi radicale que l'on voudra »[9]. Il ne considère nullement que le philosophe ne

1. CP, 181.
2. CP, 200.
3. CP, 208.
4. IR, 469.
5. CP, 436.
6. M. Meyerson, dit-on, illustre sa position au moyen de la comparaison suivante : Un acheteur entre chez un marchand de tissus : « Montrez-moi vos articles ; ah ! vous n'avez que du coton. — Oui, Monsieur. — Mais la soie serait bien plus belle. — Je le sais, mais voyez mon enseigne : Je ne vends que des cotonnades. ».
7. CP, 14.
8. CP 67.
9. CP, 105.

puisse tenter de ramener le réel au moi », comme Hegel ou M. Brunschvicg[1]. Et si, du point de vue opposé, on lui objecte « que la métaphysique réaliste reste à faire », ce reproche ne l'atteint pas, car il prétend uniquement « que c'est l'ébauche d'une telle métaphysique quelque défectueuse qu'elle soit, qui forme le véritable ressort moteur de la recherche scientifique »[2].

II

La pensée de M. Meyerson s'arrête donc à une stricte limite dans la réaction contre le positivisme. Il reconnaît l'existence d'une pensée métaphysique dans la science ; mais il se garde de juger de sa valeur transcendante et de s'engager lui-même dans l'explication métaphysique. A-t-il du moins mis en rapport ses vues de philosophie des sciences avec ce genre de spéculation? D'un mot, il espère qu'on voudra bien considérer ses travaux comme des « *prolégomènes à toute métaphysique future* »[3]. Cette formule oriente la spéculation dans un sens directement contraire à celui qu'indiquait A. Comte. On voudrait montrer, dans la dernière partie de cet article, qu'il y a dans l'œuvre de M. Meyerson des éléments utilisables par la pensée métaphysique et théologique, et qu'il est possible de prolonger ainsi le mouvement de réaction dont il a décrit une étape en critiquant la notion positiviste de la science. — Nous avons spécialement en vue la notion de l' « *irrationnel* ». Les pages qui suivent seront consacrées à étudier le sens de cette notion et son utilisation possible.

Qu'est-ce que donc que l'*irrationnel ?* C'est ce qui résiste à la raison. Or, quelle est, d'après M. Meyerson, l'essence de la raison? La recherche de l'identique. La raison, pour expliquer la diversité des êtres, cherche à ramener l'autre au même ; c'est ainsi par exemple qu'elle réduit la variété des sensations à la persistance d'objets relativement immuables ; c'est ainsi encore qu'elle

1. CP, 405.
2. CP, 150.
3. ES, I, XII. Cette expression suggère une comparaison entre la pensée de M. Meyerson et la pensée de Kant. Une différence fondamentale paraît séparer les deux philosophes : Kant admet le noumène, l'être en soi, tandis que M. Meyerson reste délibérément en dehors des discussions sur l'absolu des choses; s'il étudie la pensée en face du réel, il ne voit dans le réel que son comportement, sans rien préjuger au sujet de la transcendance.

cherche à montrer l'effet préexistant dans sa cause. Mais dans sa tendance identificatrice, la raison se heurte à des éléments qui lui résistent, qu'elle ne peut assimiler par réduction à l'identité parfaite. Ces éléments sont dits « irrationnels ». Ils représentent ce qui ne peut rentrer dans une déduction, dans une identification d'ensemble de l'univers. Nous allons faire, en forme de brève énumération, une revue des principaux irrationnels que signale M. Meyerson ; quelques-uns d'entre eux correspondent à l'état actuel de la science, et pourront être dans l'avenir soit négligés, soit réduits à d'autres irrationnels.

En premier lieu, peuvent se placer les notions de l'existence et du devenir. « *L'existence*, en tant que distincte de l'essence » est irrationnelle, « nous devons à jamais renoncer à la déduire de quoi que ce soit »[1]. L'univers mathématique est exempt de contradiction. « Mais peut-on dire qu'il *existe réellement* ? »[2]. Toute proposition concernant une essence est hypothétique par rapport à l'existence, aux faits[3].

« ...après la logique de Hegel, le *devenir* est resté pour notre raison ce qu'il était avant, à savoir une pierre d'achoppement, un obstacle... »[4].

En géométrie enclidienne, la *tridimensionalité de l'espace* et les *postulats fondamentaux* doivent être considérés comme des donnés[5] ; c'est en vain que Kant, Schelling et Hegel ont tenté la déduction a priori de l'espace à trois dimensions. L'hyperespace des relativistes implique lui-même un donné[6].

Les théories mécaniques, sous leurs différentes formes, comportent des irrationnels : on ne peut déduire ni l'*action par contact* et l'impénétrabilité, ni l'*action à distance*[7].

La *diversité temporelle* est un irrationnel[8]. Le *principe de Carnot*, impliquant à la fois un état improbable au début du temps[9] et l'irréversibilité des phénomènes, apparaît comme un donné réfractaire à la tendance identificatrice.

1. DR, 264.
2. CP, 691.
3. CP, 160.
4. ES, II, 65.
5. ES, I, 182.
6. DR, 141.
7. IR. 339-341.
8. ES, I, 195.
9. ES, I, 210.

La diversité spatiale, c'est-à-dire l'existence d'atomes distincts ; — la discontinuité impliquée dans l'existence de quanta d'énergie, selon la théorie de Planck[1] ; — la spécificité des phénomènes relatifs à une échelle donnée, moléculaire ou molaire[2] ; — la nature mystérieuse, à la fois corpusculaire et ondulatoire des phénomènes physiques, d'après la mécanique de L. de Broglie[3], sont autant d'irrationnels.

Les *coefficients fondamentaux* qui servent à l'interprétation des formules de la physique mathématique[4] échappent à la déduction. Il en est de même de la vitesse de la lumière dans la théorie relativiste[5].

Quant aux *phénomènes chimiques*, leur *spécificité qualitative* est loin d'avoir été réduite, et il se peut que la science se heurte dans son effort en ce sens à un irrationnel inconnu[6].

En *histoire*, Hegel lui-même renonçait à déduire tout l'accidentel[7]. Et M. Schmiedel a pu appuyer l'historicité du personnage de Jésus sur ce que les circonstances concrètes de sa vie ne pouvaient se déduire de l'idée que les Juifs se faisaient du Messie[8]. En somme, toute personne individuelle est un irrationnel

Dans le sujet lui-même, M. Meyerson note encore les irrationnels de la *sensation*[9] et de la *volition*[10].

La *raison* est conçue par M. Meyerson comme opposée au réel · alors que dans le bergsonisme, elle apparaît comme sortant « de ce qui est commun à toute la série animale », dans la « conception dualiste, elle est considérée comme quelque chose qui est venu, inexplicablement, s'y surajouter »[11].

Le *mouvement* même *de la pensée* dans la recherche, mouvement qui ne s'effectue pas en ligne rigoureusement logique, mais plutôt sous la poussée d'une sorte d'instinct[12], la richesse de la pensée trouble que le langage ne peut égaler[13], ne seraient-ce

1. ES, I, 219.
2. ES, I, 276.
3. CP, 61.
4. DR, 160, 224, 264.
5. DR, 374.
6. ES, I, 219; DR, 280; CP, 504.
7. ES, II, 30.
8. DR, 200.
9. IR, 336; ES, I, 183.
10. IR, 359.
11. CP, 605.
12. CP, 507.
13. CP, 525, 567, 571.

pas autant d'irrationnels, suggérés, sinon explicitement formulés par M. Meyerson?

Enfin l'*accord* d'ailleurs *partiel, de la pensée et des choses* est inexplicable[1].

Mais l'irrationnel subsistera toujours, quel que soit le progrès de la pensée[2]. Si la science s'efforce de réduire l'univers à un mécanisme, elle « reste toujours séparée par une distance infinie de cette conception logique vers laquelle elle paraît tendre »[3]. D'après M. Brunschvicg lui-même, la forme mathématique des phénomènes laisse subsister un donné physique irréductible[4], en sorte que tout essai de déduction universelle est condamné à l'avance à la stérilité[5]. L'élimination du donné est « inaccessible par essence »[6] et le réel est « insaisissable en sa totalité »[7].

L'irrationnel est d'ailleurs nécessaire au mouvement de la pensée, ce qui explique sa persistance ; sans lui, la pensée demeurerait figée, immobile dans la contemplation d'un objet toujours identique à lui-même : de l'opposition entre l'expérience et la raison, — qui n'est elle-même qu'un aspect du conflit entre le réel et le rationnel, — naît le mouvement de la raison[8]. Nous nous efforçons de rendre le réel rationnel, mais « aussitôt que nous croyons avoir, peu ou prou, atteint ce but, tout ce que, dans le réel, nous avons montré être rationnel est apte à nous paraître ne pas appartenir au réel véritable »[9].

1. CP, 713. On aperçoit ici une tendance idéaliste déjà signalée chez M. Meyerson. L'opposition qu'il établit entre la pensée et le réel prend un tout autre sens si l'on comprend la première comme étant, par essence, pensée du réel. On pourrait substituer à l'irrationnel signalé celui du fait de la connaissance : nous devons renoncer à déduire la saisie de l'objet par le sujet.
2. L'échec de la tentative hégélienne de déduction de l'univers montre, comme l'avait noté Schelling, « qu'il est impossible, avec le rationnel, d'arriver jusqu'à la réalité ». (Cité ES, II, 73.) Hegel lui-même avait d'ailleurs exclu de sa déduction tout le fortuit (ES, II, 30).
3. IR, 474.
4. CP, 691.
5. CP, 453.
6. CP, 662.
7. DR, 354; cf. Saint Augustin : « Numquid philosophi... potuerunt... ex ipsis (rationibus aeternis) colligere quot sint animalium genera, quae semina singulorum? » (In IV de Trin. cap. 16.)
8. CP, 610.
9. DR, 199.



Comment l'existence d'un irrationnel ouvre-t-elle des perspectives à la pensée métaphysique et théologique, et nous engage-t-elle à franchir les bornes imposées par Comte au savoir? On a pu se servir de la notion envisagée en se plaçant soit au point de vue rationnel, soit au point de vue psychologique.

L'utilisation rationnelle du concept en question a été faite, en forme de brève conclusion, dans un fascicule des Archives de Philosophie[1]. L'irrationnel est à la base d'une démonstration de l'existence de Dieu, qui n'est qu'une forme de la preuve par la contingence. Mais comment la *raison* peut-elle utiliser l'*irrationnel?* Ces deux mots n'expriment-ils pas un désaccord irréductible? Jusqu'ici, nous avons donné aux mots : *raison*, *explication*, *causalité*, le sens que leur prête M. Meyerson. Or, si nous montrons que l'on doit adopter, pour le mot : raison, une acception plus large, on comprendra que la raison puisse, en un sens, assimiler l'irrationnel.

La raison, d'après M. Meyerson, c'est la faculté de l'identique ; l'explication véritable est l'explication par l'identité du terme à expliquer avec un terme déjà connu ; la causalité véritable est l'identité entre la cause et l'effet. Or, s'il est vrai que le Même satisfait souverainement la raison, si l'on peut voir en cette tendance à l'identité une marque divine imprimée en nous, la pensée trouve égalemeni une satisfaction véritable en expliquant les choses non par des causes identiques, ce qui lui apparaît impossible, mais par des causes efficientes, hétérogènes à leurs effets, et finalement par l'intervention libre de la divinité, qui constitue dans l'exposé de M. Meyerson, le concept de causalité théologique[2].

Or, M. Meyerson a exposé comment, pour « le croyant », l'irrationnel « pourra taujours être conçu comme étant d'institution divine »[3], spécialement grâce à l'utilisation du concept de finalité : « toute règle purement empirique, du fait même qu'elle nous apparaît comme contingente, peut être considérée comme

1. Archives de Philosophie, vol. VIII, cah. III, « La Philosophie de M. Meyerson », par M. Gillet.
2. IR, 353.
3. ES, II, 217.

émanée d'une volonté visant une fin » ; ainsi l'irrationnel sera conçu « comme dû à l'intervention de la divinité, comme instituée par elle dans un but d'ailleurs défini »[1].

M. Meyerson a donc vu comment la pensée, après avoir rencontré l'irrationnel, pouvait prolonger son mouvement ; cependant il reste en dehors d'une discussion d'ordre métaphysique, qui tiendrait même à l'ordre de la foi. Or, quelle est, à notre point de vue, la vigueur de la preuve qui conduit de l'existence de l'irrationnel à l'existence de Dieu? Voici ce qui fait la force de l'argument.

Il n'entre pas dans le plan de cette étude de revenir sur l'exposition du réalisme traditionnel, de montrer comment une réflexion critique sur le fait de la connaissance, sur les conditions de la pensée, établit la valeur transcendante de l'idée du réel. A vrai dire, ce serait là un prolongement essentiel de la critique dirigée par M. Meyerson contre le phénoménisme issu du positivisme. — Le nœud de la preuve que nous exposons est la proposition suivante : le réel est intelligible, il est perméable à la pensée, explicable, il a sa raison d'être. Cet axiome dirige toute connaissance, il est une condition *sine qua non* de toute démarche de la pensée, il est impliqué dans la saisie intellectuelle de tout objet. — Or, M. Meyerson nous a montré le réel chargé d' « irrationnel ». Est-ce à dire que le réel est inintelligible? Non, car l'irrationnel rentre dans une intelligibilité mieux comprise, à savoir l'intelligibilité d'un réel qui a été voulu librement par une cause théologique première. Comment expliquer l'existence de l'univers, la constitution particulière de l'espace — quelle qu'elle soit —, l'état improbable du monde matériel au début du temps, le devenir des choses, la spécificité des phénomènes dont elles sont le siège? Comment concevoir ces mystérieux coefficients qui expriment des rapports entre grandeurs physiques, et qui à l'inverse du nombre π, rapport nécessaire de la circonférence à son diamètre, apparaîtront toujours au terme des réductions les plus avancées, comme contingents dans leur fond? Comment expliquer le fait de la connaissance? Comment rendre compte de la sensation, du vouloir et de la raison même? Ce contingent s'explique par une Volonté libre ; cet irrationnel devient intelligible s'il est rattaché à un Principe

1. IR, 364.

du réel. Sans doute l'intelligibilité qu'il revêt n'est pas l'intelligibilité mathématique ; mais l'identification que les mathématiques réalisent ne définit pas dans son intégrité le terme des démarches de la raison ; l'esprit cherche les causes, au sens traditionnel de ce terme ; il comprend le monde, lorsqu'il le sait fondé par un Vouloir divin.

Il semble donc que la métaphysique traditionnelle soit particulièrement apte à assimiler le concept d' « irrationnel ». M. Meyerson oppose la science et la philosophie en ce que la première accepte provisoirement ce concept, tandis que la seconde s'y refuse autant qu'elle le peut, une pareille acceptation constituant pour elle, suivant l'expression de M. Burnet, une sorte de « suicide »[1]. Or, M. Meyerson propose l' « irrationnel » à toute métaphysique future ; la philosophie traditionnelle peut l'accepter, et saisir dès lors, sous un aspect partiellement nouveau, comment le réel dépend de son Principe.

*
* *

L' « irrationnel » peut être utilisé encore d'un point de vue psychologique. Dans un article du « Correspondant »[2], M. André George a montré comment l'existence de l'irrationnel ébranle « l'une des principales barrières dressées entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux ». Qu'il nous soit permis de nous replacer à ce point de vue. Si le savant rencontre l'irrationnel dans l'explication de l'univers, il est préparé à l'accepter comme croyant. Sans doute, il y a un esprit scientifique qui n'accepte pas que l'on assigne un terme à son progrès ; c'est celui qu'E. Boutroux décrivait en ces termes : « Il croit à sa puissance d'expansion illimitée et à sa valeur indéfiniment croissante. Par suite, de quelque problème qu'il s'agisse, il se refuse à conclure, avec Dubois-Reymond : Ignorabimus »[3]. L'esprit scientifique véritable est celui qu'a décrit M. Meyerson, soumis au réel, s'exerçant à la réduction d'un donné qu'il sait finalement irréductible. L'esprit scientifique accepte le donné irrationnel ; or, l'esprit religieux accepte le donné révélé. Qu'est-ce en effet que

1. ES, I, 193; II, 355; DR, 269.
2. Quelques aspects actuels du Problème « Science et Foi », 10 février 1932, p. 324-326.
3. Science et Religion (1908), p. 352.

le mystère? Une vérité qui dépasse les forces de la raison, sans pourtant la contredire, et que Dieu nous a donnée, en l'entourant de signes propres à nous la faire reconnaître comme divine. En ce sens, le mystère est lui aussi un irrationnel ; en Jésus, ce n'est plus seulement l'être historique[1], c'est la Personnalité divine qui échappe au pouvoir de la déduction. L'irrationalité du mystère est même plus élevée que l'irrationalité scientifique : celle-ci n'était définie que par rapport à la notion restreinte de raison identificatrice, tandis que l'irrationnel religieux dépasse la raison entendue au sens le plus large : la causalité théologique elle-même est impuissante à expliquer le mystère.

Ainsi l'esprit scientifique et l'esprit religieux impliquent une soumission analogue à un donné. V. Egger a même pensé que la foi du moyen-âge avait préparé la science moderne, en familiarisant les esprits « avec l'idée de la vérité de fait qui s'impose sans explication et sans déduction démonstrative »[2]. Si la science véritable n'est pas conforme à ce schéma positiviste, si par ailleurs il est difficile de dégager historiquement l'influence de la foi sur la science, on peut du moins constater que la science actuelle, sans cesse en contact avec le donné, et acceptant l'inexplicable, adopte une attitude analogue, sous certains rapports, à celle de la foi.

***

L'irrationnel scientifique nous est apparu comme faisant appel à la raison pour un effort nouveau ; la raison s'est vivifiée à son contact et s'est élevée jusqu'à Dieu. D'autre part, la nécessité où elle s'est trouvée d'accepter le donné irréductible l'a préparée à recevoir la parole même de Dieu. Ainsi la loi des trois états est réfutée au terme d'un mouvement de pensée parti

1. DR, 200.
2. V. Egger : Science ancienne et science moderne. (Revue internationale de l'Enseignement, 1890, p. 290). Le philosophe expose que les anciens « ne possédèrent jamais, du moins pendant les périodes d'activité intellec- « tuelle où ils auraient pu en tirer parti, ni la méthode expérimentale, ni « l'idée qui en est inséparable, l'idée du non-démontré, du non-déduit, du « constaté, du synthétique, en d'autres termes, l'idée de la science induc- « tive et de la loi » (p. 286). Au contraire, le moyen âge posséda cette idée, sous l'influence de l'enseignement de l'Eglise : « l'inexplicable, l'indémon- « trable, le mystère étaient posés comme des caractères de la suprême vé- « rité ». Ainsi la foi « prépara les esprits à ce que nous appelons aujour- « d'hui le positivisme, c'est-à-dire à la science inductive. »

de la science elle-même ; la science est chargée de métaphysique ; elle pose la question de l'explication métaphysique de l'irrationnel ; elle prépare l'esprit à accepter le donné révélé, le mystère. C'est la même intelligence humaine qui s'ouvre aux sciences positives, à la métaphysique et à la théologie.

***

A. Comte, tout en rejetant la spéculation métaphysique et théologique, trouvait à la religion véritable un substitut où les forces sentimentales de l'homme pussent se dépenser. E. Boutroux a défini son système : « la synthèse de la science et de la religion, opérée au moyen du concept d'humanité »[1]. Cet aspect du positivisme n'a pas été étudié par M. Meyerson, il a fait abstraction du côté social de la doctrine, s'en tenant autant que possible à l'aspect épistémologique[2]. M. Meyerson demeure sur le terrain de la philosophie des sciences ou de la philosophie de la pensée en général. Aussi ne propose-t-il aucune *éthique*. Tandis que le système positiviste aurait pu en un sens se présenter comme une « sagesse », l'œuvre de M. Meyerson se borne à décrire les voies de la pensée scientifique ou de la pensée commune ; s'il a une « philosophie », elle n'est que l'investigation prudente d'une partie limitée du savoir. M. Meyerson paraît cependant formuler une discrète indication normative : aux dernières lignes d'un ouvrage consacré à décrire l'effort spéculatif de l'homme, il s'exprime en ces termes : « ...Si dur que soit l'effort, et si gros de déceptions que s'en révèle parfois le résultat, si rétif que fréquemment se montre le réel quand la raison cherche à s'emparer de lui, nous devons, sous peine de déchoir, tendre de tout notre être vers le but, cependant inaccessible par essence, qu'elle nous assigne »[3]. Si l'on ne peut trouver dans ce bref passage l'indication d'une solution du problème moral, il faut savoir gré à M. Meyerson d'avoir montré, contre A. Comte, la valeur du savoir spéculatif et d'avoir mis en relief des éléments précieux, nous semble-t-il, pour cette pensée métaphysique et théologique qui est le fondement de la sagesse véritable.

M. Grison.

1. Science et Religion, p. 73.
2. Es., I, 6; cf. IR, 476, n. 1.
3. CP, 716.

LA PRÉDICATION NOUVELLE[1]

Partout, dans l'Europe entière, on se plaint de l'indifférence générale de notre temps pour la prédication. Dans les temps anciens, la chaire sacrée passait pour l'une des forces qui mènent le monde et l'on citait tel sermon qui avait eu une incalculable portée. « C'était une puissance qui soulevait le monde jusqu'aux cieux », disait récemment un social-démocrate allemand. Or, si nous voulons être francs, nous devons avouer que la prédication contemporaine a perdu beaucoup de son attrait et de son intérêt. Et, si étrange que cela puisse paraître, de nous voir reconnaître ainsi publiquement ce fait regrettable, ne taxons pas de pessimisme exagéré cette constatation.

Et en effet, il faut reconnaître combien est relativement faible le nombre des assistants de la messe du dimanche qui, dans les villes, ont soin d'écouter la prédication qui l'accompagne. On se plaint également que dans les campagnes, les meilleurs paroissiens, pendant le sermon, brillent par leur absence, et l'on ajoute que, en ville ou à la campagne, le clergé ne se préoccupe nullement de réagir contre cette indifférence à venir entendre la parole de Dieu.

Cet éloignement, disons mieux, cette aversion pour le sermon si goûté autrefois, vient de causes bien différentes : la conception matérialiste de l'univers qui éloigne de plus en plus les âmes des pensées surnaturelles, le repliement instinctif sur elle-même d'une humanité portée davantage au péché pour avoir renié son Sauveur et abandonné une morale qui exige le renoncement à soi-même, le surmenage, l'inquiétude profonde qui a ébranlé les croyances déjà bien affaiblies de nos contemporains : voilà des raisons évidentes que nous ne devons en aucune façon méconnaître.

Mais aussi bien, il ne sert de rien de rejeter constamment la faute sur le « monde corrompu et corrupteur ». Avec loyauté —

1. Ces pages forment la préface d'upn recueil de Radio-Sermons à paraître, aux éditions Salvator de Mulhouse, en deux volumes, par Mgr Tihamer Toth, professeur à l'Université de Budapest.

cela nous permettra plus sûrement de remédier à cet état de choses — faisons notre *mea culpa*, et reconnaissons qu'une des causes premières de cette déplorable indifférence pour le sermon provient de la méthode vieillotte et surannée de la prédication.

Dans ces dix dernières années, on a pu applaudir au renouveau réconfortant et plein de promesses qui se manifeste dans tous les domaines de la spiritualité. Seuls, l'art et la science de la parole de Dieu sont restés depuis dix ans, disons même depuis un siècle, à l'état stationnaire.

Considérons, à titre d'exemple, les progrès considérables réalisés par le mouvement catéchistique dans l'enseignement religieux à l'école. Cet enseignement, en accord de nos jours avec les méthodes pédagogiques modernes, avec illustrations, images et projections, fait l'effet, quand on le compare aux analyses du catéchisme en vogue il y a cinquante ans, de nos courriers postaux aériens en face de la bonne poste à relais des siècles passés.

Toutes les œuvres d'éducation et d'apostolat manifestent le même esprit d'initiative. Ici le « mouvement des jeunes » débordant de vie avec ses conférences, ses patronages, ses sports divers, ses congrès, ses journaux et ses revues. Ailleurs c'est le mouvement liturgique, les œuvres missionnaires, les maisons de retraite, l'action catholique des laïcs, etc. Partout des réalisations intéressantes, les initiatives qui promettent pour l'avenir. Seule, l'homélie reste figée dans ses vieux clichés, qu'il s'agisse de théorie ou de pratique. Dans ce domaine, la parole de saint Clément Hofbauer : « Il faut de nouvelles méthodes pour annoncer l'Evangile », n'a pas encore eu d'écho. Et cependant, que, en accord avec ces diverses initiatives que je viens de signaler et que notre temps exige, il y ait nécessité urgente de voir progresser la prédication — aussi bien la composition que l'action oratoire —, le vide fait autour de la chaire de nos églises en est la preuve la plus convaincante.

Ne craignons pas de le proclamer hautement, nous avons une doctrine qui seule peut assurer le salut, mais les formules dont nous nous servons ne gardent pas toujours leur efficacité. Dix siècles durant, l'homélie a été la seule forme de l'éloquence sacrée ; on ne peut nier qu'aujourd'hui elle ne saurait éveiller l'enthousiasme passionné que lui témoignaient les premiers auditeurs. Si donc l'homélie millénaire n'a pu survivre à un passé

à tout jamais enseveli, devons-nous, à notre tour, nous accrocher désespérément à des modes d'une prédication encore dans l'enfance, sous peine d'enseigner la parole de Dieu d'une manière fastidieuse et surannée et de faire le vide autour de nous ?

Non, assurément. Des méthodes de prédication consacrées par l'usage, il n'y en a pas. Et quand les règles traditionnelles, les formules officielles et protocolaires, longtemps admises, ont fini par être usées, nous devons, sans hésiter plus longtemps, en chercher de nouvelles.

Berchtold de Regensbourg, au XIIIe siècle, exposait les mêmes dogmes que saint Jean Chrysostome, le brillant orateur du IVe siècle, et cependant, leur parole est toute différente. Saint Bernard de Clairvaux prêchait le même *Credo* qu'Abraham de Sancta Clara et Segneri, mais quels contrastes dans leur exposition et dans l'art oratoire qu'ils déploient.

En vue de sa prédication, l'orateur sacré de nos jours doit avoir en main l'Evangile et son journal de tous les jours. Qu'est-ce à dire ? C'est que, si le monde surnaturel est immortel, le monde dans lequel nous nous mouvons est éphémère, monde d'un jour, d'une heure, et le prédicateur doit les contempler et s'efforcer de les unir tous deux.

Les sermons de saint Bernard ont eu, au XIIe siècle, un incomparable retentissement. Et aujourd'hui. Aujourd'hui ? loin d'enrôler pour la Croisade les foules enthousiastes, à peine parviendrait-il à grouper une douzaine d'auditeurs. Au reste, nous sommes persuadés que saint Bernard, de nos jours, parlerait d'une tout autre manière. Il dirait certes les mêmes choses qu'autrefois, mais sa présentation, ses arguments, toute son exposition revêtiraient une autre forme.

Si le public qui, il y a cinquante ans, fréquentait nos églises, pouvait entendre et juger nos sermons d'aujourd'hui, il les trouverait franchement mauvais. C'est que des problèmes alors inconnus se posent pour nous, de nouvelles questions demandent d'autres réponses, les comparaisons, les images, le style ne sont plus les mêmes, nous devons enfin nous efforcer de comprendre davantage les besoins de l'homme moderne.

C'est précisément la raison qui fait que nous ne saisissons qu'une partie de l'œuvre de saint Jean Chrysostome, l'un des plus puissants et des plus remarquables orateurs de tous les

temps. Il nous est devenu étranger parce que ses discours, les meilleurs du temps où ils furent prononcés, répondaient exactement aux besoins de son siècle.

N'hésitons pas à le déclarer hautement, si nous ne faisons rien, la médiocre estime dans laquelle est tenu le sermon, la négligence à venir l'entendre nous démontrent clairement que si nous ne changeans pas notre traditionnelle façon de prêcher, si nous n'avons pas le courage d'entreprendre une réforme audacieuse, énergique, radicale de fond en comble, nous éloignerons à tout jamais les fidèles de nos chaires, à la honte et pour le plus grand dommage de l'Eglise et des fidèles.

L'avertissement de saint Paul à Timothée vient à l'appui de notre déclaration : « *Verbum Dei non est alligatum* » (II, Tim. II, 9). La prédication de la parole de Dieu n'est liée à aucune forme oratoire.

J'ai la conviction que, pour faire œuvre utile, le prédicateur doit se proposer les trois buts suivants : 1° prêcher un christianisme pur de tout alliage ; 2° retenir l'attention de ses auditeurs ; 3° abandonner enfin résolument les sermons trop recherchés ou trop abstraits. Un prédicateur possède-t-il ces qualités ? Son sermon est bon, très bon, même s'il s'écarte des règles de la composition oratoire enseignées jusqu'ici.

Peut-être est-il un peu difficile de préciser ce que nous entendons par Prédication nouvelle. La réforme qui s'impose en est encore à la période de tâtonnements. Jusqu'ici très prudents ont été les premiers pas dans une direction nouvelle. Toutefois, déjà, dans les grands centres, quelques prédicateurs ont fait entendre des accents nouveaux : Pflieger à Vienne, Fahsel et Sonnenschein à Berlin, Donders à Munster, Mäder en Suisse, Linhardt à Munich, Pierre l'Ermite à Paris.

Peut-être parviendrai-je à exposer d'un façon plus saisissante la nouvelle forme que pourrait prendre le sermon en disant quelques mots de la préparation de mes propres conférences.

Parmi mes auditeurs, j'en retiens un par la pensée et je me le représente assis devant mon bureau ; et c'est en tête à tête avec mon hôte imaginaire que je prépare mon sermon.

« Voyez-vous, frère bien-aimé dans le Christ, je dois parler dimanche prochain sur un sujet bien défini. Je sais combien vous tenez en haute estime votre savoir et votre formation, aussi

je m'efforcerai d'en tenir compte dans mon sermon et de retrancher les grands mots à effet, vides de sens, les demi-vérités dont est sursaturée l'atmosphère de notre temps. Aucun éclat de ma part pour vous en imposer. Je n'ignore pas à quel niveau sont tombés chez les hommes le sérieux et la gravité morale, combien est aujourd'hui confuse la démarcation entre le bien et le mal. Je connais également la place que tiennent par ailleurs dans l'existence du plus grand nombre les soucis et les désirs terrestres — même chez les catholiques —, et combien, jusque dans les âmes ferventes, se posent les grandes questions de Dieu, de la Providence, de la Justice divine et de la Vie éternelle.

Dans une situation terrible, dont le tableau dépasse le cadre de mes sermons, l'homme moderne succombe sous l'écroulement de toutes les valeurs sociales. Ajoutons à cela vos critiques et vos propres doutes. Aussi je pèserai chacun de mes mots pour qu'il n'y ait rien à reprendre. Mes auditeurs attentifs, je vais m'efforcer de ne les froisser en rien....

Mais, mon cher ami, il y a encore à tenir compte de votre activité fiévreuse, de votre neurasthénie, disons le mot, sans cesse à la recherche du nouveau, de l'extraordinaire, de l'inconnu... Comment oser, par exemple, commencer mes comparaisons et mes exemples par ces mots : « Au IVe siècle après Jésus-Christ... » ou bien : « La chose se passait au XIXe siècle » ? Vous secouez déjà la tête. Mais prenez patience et écoutez-moi. « Il y a quelques semaines, un homme allait en avion de Munich à Vienne.. » ou bien « Comme je traversais ce jour-là le pont François-Joseph... » ou bien « Deux hommes allaient dans le métropolitain de New-York... ». Voyez. Vous faites attention à mes paroles. Et cependant c'est la même morale qui vous est proposée ici, la même que dans l'exemple pris au IVe siècle si vous aviez daigné l'entendre. Mais les anciennes paraboles, les faits d'autrefois ont perdu de leur intérêt ; aussi je m'efforcerai de prendre des traits dans la vie de chaque jour.

Les exemples, les faits rapportés, les comparaisons auront donc l'attrait du neuf. Si Notre-Seigneur montait dans l'une des chaires de nos capitales, il n'emprunterait plus ses comparaisons au filet, à la barque, au pain azime, aux champs ou aux animaux, mais il parlerait des rapides, de l'électricité, de la radio. Allons donc de l'avant. La notion de la Sainte Trinité n'est-elle pas plus

familière à l'intelligence quand je dis par exemple : « Regardez cette table ; elle est large, longue et épaisse, et cependant elle ne forme qu'un seul objet. Observez le temps ; il y a passé, présent, avenir, et cependant la durée est continue. Voyez d'autre part l'électricité ; elle échauffe, éclaire, fait mouvoir les machines, et elle reste une même force. »

Ce dernier exemple n'est pas plus suggestif que les deux premiers, mais il a pour lui l'attrait de la nouveauté ; il est en harmonie avec l'esprit du temps et vous y prêtez plus d'attention.

Avec une pièce d'argent du temps de Marie-Thérèse, on ne peut faire aucun achat. Tout au plus cette pièce est-elle bonne à ranger dans une collection de musée. Elle garde bien cependant sa valeur propre, mais elle n'a plus cours... Que la pièce d'argent soit refondue en une monnaie courante, et elle reprendra toute sa valeur d'achat. Aussi bien devons-nous présenter l'éternelle richesse de nos dogmes immuables sous une forme nouvelle, si nous ne voulons pas que notre conception chrétienne du monde et de la vie ne soit considérée comme un vieux système de morale légué par nos ancêtres et bon tout au plus à être remisé au musée des antiques.

La conception chrétienne de la vie doit au contraire rester pour nos contemporains ce qu'elle fut pour les hommes de tous les temps, la puissance qui nous soutient, nous élève et nous fortifie.

Prenez maintenant la vie humaine dans son ensemble. Sous quelque aspect qu'on la considère, elle est intéressante. Par ces considérations, mon cher ami, j'ai donc cherché à éveiller votre attention. Depuis des semaines et des mois, j'ai alimenté le sujet de chacun de mes sermons du dimanche en lui incorporant tout ce que j'ai pu entendre, voir, éprouver.

Que d'observations intéressantes et précieuses nous fournissent le va et vient de la rue, les découvertes scientifiques, l'école, les congrès, les journaux et les livres. Je m'efforce d'illustrer mon sermon de comparaisons qui parlent à l'imagination, de faits choisis, de citations variées — en laissant de côté cela va de soi tout commérage — ; et j'essaie de mettre le tout bien en place, que ce soit facile à comprendre, ni trop sec, ni trop abstrait, ni trop froid, pour ne pas laisser faiblir l'attention.

Pourquoi le cacher ? C'est bien souvent l'âme angoissée par

ma responsabilité que, du haut de la chaire, je contemple le spectacle qui s'offre à mes yeux, l'un des plus beaux qui soient donnés sur terre : une église comble, des milliers de têtes les unes près des autres, les yeux tournés vers moi dans un silence impressionnant, tous ces hommes haletants et suspendus à mes lèvres.

Je le sens par toutes les fibres de mon être : ce respect mêlé d'inquiétude mérite sa récompense. Il ne faut ménager ni sa fatigue, ni son temps, ni ses forces pour se préparer et pour annoncer avec toute sa conviction la parole de Dieu. « Prends soin, nous dit saint Paul, de te montrer à Dieu digne de son approbation, ouvrier qui n'a point à rougir, dispensant avec droiture la parole de la vérité. » (II Tim., II, 1.) A ces moments-là on se rappelle avec émotion la parole du Psalmiste : « *Timor et tremor venerunt super me, et contexerunt me tenebrae* » (livre 6).

Je ne crains pas de l'avouer : de nos jours, le prédicateur, par suite des besoins multiples et confus et des inquiétudes de ses auditeurs, assume une très lourde tâche, qu'il ne peut aborder qu'après une très longue et très consciencieuse préparation.

En dénonçant le manque de préparation comme l'une des causes du discrédit que rencontre le sermon, je crois être bien près de la vérité. Beaucoup portent trop allègrement ce fardeau. Il faudrait au contraire penser à notre sujet des jours, des semaines entières, le ruminer, l'élaborer lentement, le composer plusieurs fois en entier par avance avant de prendre la parole en public. Un prêtre dont l'âme est pleine de son sermon ne peut manquer d'impressionner fortement son auditoire.

Je sais bien, mon ami, qu'au cours de votre vie surchargée, vous n'avez plus d'indulgence pour la solennelle phraséologie des orateurs classiques. Nous avons depuis peu franchi l'étape à pas de géants. Aussi, je m'efforce d'être court et précis. Peu m'importe après tout ; l'essentiel, c'est que vous m'écoutiez.

Depuis longtemps, j'ai remarqué que vous aimiez la simplicité. Les discours châtiés et soigneusement limés des anciens prédicateurs vous laissent indifférents : « Mes bien chers frères, par le saint et précieux sang de Notre Seigneur Jésus-Christ répandu pour nous... » Tel était le langage d'autrefois. Aujourd'hui :

« Frères bien-aimés dans le Christ », ou plus brièvement encore « Mes Frères ».

C'est que vous attachez beaucoup plus de prix aux idées, à la clarté, à l'exposition vivante de la Vérité qu'au langage soigné et fleuri. Pour répondre à votre attente, il faut bannir toute phrase creuse du sermon. Au reste, la parole de Dieu est pour moi d'un trop grand prix. Je n'ignore pas que les hommes admirent parfois un beau feu d'artifice, mais qu'il ne leur est d'aucune utilité. L'essentiel c'est l'idée, le style n'est que le vêtement. Une pensée mal exprimée supporte difficilement l'épreuve du public, encore moins une phraséologie creuse, un verbiage vide. Je sais également combien les fidèles même avertis ont de difficulté pour faire en eux l'accord entre la nature et le surnaturel, entre les commandements de Dieu et la vie pratique, entre la science et la foi. Dans tous ces problèmes mon but est avant tout de vous éclairer et de vous soutenir.

Et c'est pour répondre à ce besoin que je me suis efforcé de développer la partie apologétique, de m'étendre sur les conclusions pratiques du sujet traité. Non seulement la foi nous l'impose, mais notre condition d'homme et les problèmes politiques et sociaux qui rendent ces considérations plus actuelles que jamais.

Vous désirez enfin qu'on aborde devant vous ces problèmes dans un langage accessible, celui de la conversation familière. Sans doute, en face de pareilles questions nous n'oublions pas l'avertissement de saint Paul : « *Non sumus... adulterante Verbum Dei, sed ex sinceritate sed sicut ex Deo ; coram Deo, in Christo loquimur* » (II Cor., 11, 11). Vous auriez peine à suivre la suite des idées d'un Bossuet, les envolées d'un Lacordaire. A un auditoire qui vient des bureaux ou des comptoirs, du ménage, ou de la cuisine, ou de la blanchisserie, de l'usine ou de la rue, il serait ridicule et bien inutile de parler de l'Inspiration des mystiques, des discussions de l'exégèse et du dogme ; ces braves gens n'y comprendraient rien. Saint Paul, à ses « enfants », donnait du lait, non du pain dur (I Cor. III, 2). Je souhaite, en pensant à mes sermons, qu'on puisse leur appliquer ce que disait le cardinal Pierre Pazmany, prince-primat de Hongrie au XVII[e] siècle, de ses écrits : « Je n'ai employé aucun terme qui n'ait été accessible et approprié à l'édification de mes lecteurs. »

Ce doit être en effet la règle fondamentale : ne rien dire qui ne soit vraiment utile, accessible et actuel.

Au temps du Concile d'Ephèse, il fallait, dans des réunions solennelles, défendre l'honneur de la Maternité de la Sainte Vierge Marie. Aujourd'hui, il serait fastidieux de citer à l'appui du *Filioque* tous les textes décisifs de l'Ecriture Sainte ou des Pères. Comment parler de l'unité de la Trinité Sainte ? comment concilier ces termes Un et Trois ? Comme au temps du Concile de Trente, nos catéchismes modernes l'enseignent à la masse du peuple ? Il est presque inutile de parler de nos jours de la Communion sous une seule espèce, du vrai caractère sacramentel de la Confirmation, du Purgatoire ou de quelque autre point du dogme, comme on le faisait autrefois, mais par contre exposer les fondements du christianisme, les bases du sentiment religieux, la puissance de Dieu, l'immortalité de l'âme, la vie éternelle, les droits de Dieu, le péché, le Christ, les Sacrements : ce sont là des questions qui gardent toujours leur actualité.

Et ici encore, il n'est pas suffisant de se borner à exposer la doctrine ; il faut encore le faire avec âme, avec chaleur, avec l'ardent désir de convaincre. Car notre sermon, pour être plein de doctrine, bien composé et parfaitement écrit, ne sera suivi d'aucun effet si nous ne nous efforçons pas d'atteindre l'âme, d'exciter des émotions, des sentiments, de rendre la parole vivante.

Et nous n'obtiendrons ce résultat que si nous nous laissons prendre par notre sujet, que si notre âme s'enflamme au contact de la pensée qu'elle médite. « *In meditatione mea exardescet ignis...* »

Par cette émotion intime de l'orateur, le sermon acquiert sa propre consécration ; un accent propre, incomparable, unique, une originalité qui plaît à nos contemporains, qui recherchent avant tout chez l'orateur ou l'écrivain la personnalité.

Cette prise de soi-même à ses propres pensées, inspire au prédicateur le choix de son sujet, la mise en œuvre, les mots et les traits qui portent. D'un cœur débordant de flamme jaillit spontanément la parole, l'expression exacte et appropriée. Et ainsi, en chaire, l'orateur pense à haute voix devant les fidèles. Pourquoi ne pas définir cette prédication nouvelle bien plutôt une « méditation » ?

Enfin, il y a un immense avantage pour le prêtre à lier son sermon à tous les exercices spirituels de la semaine : méditations, lectures, adoration, réunions d'œuvres, etc. Mûri par la réflexion et l'expérience quotidienne, le sermon acquiert une force profonde qui soulève l'orateur.

De nos sermons, les auditeurs devraient pouvoir conclure : « Cet homme de Dieu ne parle pas seulement pour parler, par acquit de conscience, parce que son ministère l'y oblige, mais parce que enseigner la vérité est pour lui une joie du cœur, un besoin de l'âme, parce qu'une force intérieure l'anime et le pousse, et que les paroles éternellement belles de saint Paul lui reviennent sans cesse à la mémoire : « Malheur à moi si je ne prêche pas l'Evangile »(I Cor. IX, 16), ou bien encore celles-ci : « Je t'en conjure devant Dieu et devant Jésus-Christ... Annonce la parole, insiste à temps et à contre-temps, reprends, supplie, menace en toute patience et doctrine... »

Même pour nos temps modernes, cette parole de la Sainte Ecriture reste vraie : « Ma parole n'est-elle pas comme le feu, dit le Seigneur, et comme un marteau qui brise une pierre » (Jér. XXIII, 28).

Oui, frère bien-aimé, c'est ainsi que je m'entretiens avec vous, non seulement à mon bureau, mais pendant mon sermon. Car, pendant que je parle... je remarque comment mon auditoire attentif accueille telle ou telle de mes paroles. Pendant que je composais mon sermon, voyez-vous, je n'avais pas prêté une attention particulière à ce point qui paraît vous intéresser, et maintenant ce serait dommage de ne pas le développer plus longuement. Cette digression, à vrai dire, va peut-être nuire à l'ordonnance de mon discours, mais cette belle ordonnance n'est pas le principal, ce qui doit avant tout me guider, ce sont les besoins et les impressions de mes auditeurs.

Au reste, les Pères de l'Eglise n'agissaient pas autrement. Ils développaient leur sujet suivant l'inspiration du moment et les impressions de l'auditoire. Saint Augustin, par exemple, un jour, met à profit l'émotion du peuple profondément touché à l'évocation de la mort. Saint Ambroise tirait les larmes de son auditoire. Saint Jean Chrysostome, orateur remarquable, prolongeait souvent ses entretiens pour le plaisir, le ravissement et l'édification de ceux qui l'entouraient.

Les prédicateurs anciens pratiquaient donc de leur temps les méthodes modernes les plus en honneur : la méthode du travail et de la préparation. Si l'on ne peut concevoir le progrès sans de nouvelles disciplines, appliquons-les au sermon. Si je ne puis m'entretenir de vive voix avec mes auditeurs, il faut m'en approcher le plus possible, saisir leurs objections contre tel précepte, tel argument, et chercher à y répondre aussitôt. Ainsi je tiens en haleine mon auditoire passif et je l'associe à ma parole par un actif travail de collaboration.

Voilà comment, en résumé, je m'entretiens avec mon hôte imaginaire pendant la préparation minutieuse de mon sermon. Alors je suis prêt, je sens que mon auditoire invisible, touché, prie dans le recueillement et prend de fortes résolutions. Dieu soit béni. Le but que je m'étais proposé est atteint.

Encore une fois, ce sermon ainsi présenté va peut-être contre les règles consacrées par nos manuels de rhétorique, il ne cadre plus avec les formes traditionnelles. On ne saurait dire s'il est scolastique, parénétique ou homélitique ; mais : 1° j'ai annoncé la parole de Dieu et, 2° je l'ai annoncée à un auditoire qui m'a écouté, qui a réfléchi et qui veut être meilleur. Cela suffit, cela est plus important que tout le reste.

Assurément, si l'on considère la doctrine, que nous parlions de la Bible, de la morale, des dogmes, de la liturgie, des mystères, il ne faut pas nous écarter d'une ligne ; mais nous pouvons en faire de nouveaux exposés, y chercher, y découvrir de nouveaux aperçus qui répondent aux problèmes, aux besoins, aux exigences, aux aspirations de l'âme moderne. La doctrine est ancienne et immuable, l'exposé en est nouveau comme la suite des développements, les comparaisons et les exemples.

De par les exigences de notre dogme, nous ne pouvons abandonner la moindre parcelle de vérité, nous ne pouvons faire aucune concession au *monde*, nous ne saurions, en ce sens, être *modernes* ; mais il nous est permis de l'être par contre dans notre enseignement, dans l'examen des problèmes. Bien souvent de bons chrétiens, fils respectueux de l'Eglise, se plaignent de l'inquiétude qui les saisit.

De la chaire, disent-ils, nous entendons des affirmations de prédicateurs qui ne connaissent pas nos besoins, des théories auxquelles nous pourrions répondre tout au plus : « cet homme

a bien parlé sur la vie, mais que n'a-t-il vécu la mienne un seul jour ?... »

Oui, bien souvent cette plainte est fondée. Aussi, pour ne pas lui donner lieu, je me suis penché vers les fronts profondément sillonnés de rides des hommes qui ont durement peiné dans l'existence, sur les visages inquiets des plus jeunes, sur toutes les souffrances dont la vie a marqué mes auditeurs.

Sous ces signes, je m'efforce de découvrir les soucis inavoués, les obstacles qui éloignent de la vérité ceux qui m'écoutent : leur privations, leurs plaintes, les liens qui les retiennent...

Si le sermon répond ainsi aux besoins de notre temps, s'il aborde les problèmes brûlants de l'heure, il gagne ce qui lui a fait précisément défaut au moment où l'accueillait la plus complète indifférence. Pour s'écarter de la vérité, on n'a plus le prétexte d'autrefois que l'orateur méconnaît totalement son temps. Ce souci d'être moderne s'explique par ailleurs par l'empressement des masses à venir entendre cette nouvelle prédication pour recueillir avec avidité nos paroles.

Les conférences sur la *Royauté du Christ* faites en 1927, et les sermons qui suivent sont le résultat de mes essais de prédication nouvelle.

Pendant que ces sermons se sont succédés de semaine en semaine, plus claire nous est apparue la voie qui prépare la réforme si urgente et si nécessaire d'une prédication en accord avec notre temps.

Puissent ces essais contribuer à la réforme du sermon. Ce mouvement a été commencé à l'étranger. Un peu partout des efforts sont tentés pour briser les vieux cadres vermoulus du prône. Que les essais se multiplient, l'expérience en dira la valeur et bientôt on pourra formuler les nouvelles règles et écrire un nouveau chapitre sur l'art de prêcher, chapitre dont les meilleures pages seront tirées des sermons qui auront fait leurs preuves. Puisse bientôt cette Rénovation du Sermon, encore à ses débuts, sortir de la période des tâtonnements pour connaître le plein succès et rendre au sermon sa place et son importance d'autrefois.

Tihamer TOTH.
Traduction G. Delagneau.

LE CHRISTIANISME
ET LA LUTTE DES CLASSES[1]

C'est un tout petit livre (166 p.), quelque peu déroutant pour un Français habitué aux exposés clairs et aux enchaînements logiques. Berdiaeff ne craint ni les digressions, ni les redites. On a l'impression d'assister au déroulement spontané de sa pensée. Il faut admettre, cependant, à sa décharge, qu'il n'est jamais banal et tels aperçus, en marge de son thème, sur « les courants nationalistes et pagano-particularistes » sont d'une rare pénétration.

Par contre, peut-être sera-t-on quelque peu inquiet au sujet du spiritualisme que l'auteur oppose au matérialisme marxiste (p. 27) et l'on voudrait quelques précisions à ce sujet ; de même au sujet de l'irrationalisme de l'évolution sociale (pp. 21 et sq.). On aurait voulu aussi une interprétation plus large et plus vraie de *Quadragesimo anno* sur la question de la lutte des classes (p. 101). Il est vrai que l'auteur n'est pas catholique.

Ces réserves faites, on ne peut qu'admirer l'équilibre, la richesse et la profondeur de ses analyses sociales et la manière attrayante dont elles sont présentées. Sera-t-il possible de donner une idée suffisante de ces qualités en un résumé qui, évidemment, ne peut tout comprendre ?

En gros, ce travail comporte une critique directe du Marxisme et un exposé de ce que doit être l'attitude du *Christianisme* à l'égard du problème social actuel.

1. Par Nicolas Berdiaeff, traduit du russe par J. P. et H. M., aux éditions « Demain », 1932.

Le dogme fondamental de K. Marx est celui de la lutte des classes. On conçoit que cette thèse ait été formulée, étant donné les luttes sociales que révèle l'histoire et l'importance qu'y a pris le coefficient des classes. Il n'en reste pas moins que l'on ne peut pas ne pas remarquer le caractère d'irréel qui affecte la pensée marxiste et les contradictions qu'elle renferme.

Il est évident en effet que l'on ne peut réduire la société à deux classes : la bourgeoisie et le prolétariat, ni ramener les principes de différenciation sociale au seul facteur économique[1]. Si Marx lui-même s'est laissé entraîner à cette erreur c'est parce que, sous l'influence d'une mystique, il a hypostasié et élevé au rang d'absolu des abstractions. L'homme en effet et la société sont des réalités complexes que l'on peut envisager sous des aspects divers. Marx n'a considéré que l'*homo economicus* et les deux classes sociales que révèle l'économie moderne. Et ces deux classes sont devenues pour lui comme le bien et le mal, la lumière et les ténèbres, Ormudz et Ahriman, dont la lutte remplit l'univers jusqu'à ce que vienne le triomphe de la classe-messie, du nouveau Logos : le prolétariat.

Et comment concilier le matérialisme rigoureux de Marx, le conduisant à faire de la société un jeu d'atomes, régi mécaniquement, avec son dialecticisme hégélien selon lequel toutes choses évoluent vers un terme défini : l'avènement du prolétariat et donc sont régies par une pensée ? Comment concilier encore ce matérialisme avec cet idéalisme mythique qui amène Marx à s'insurger contre le capitalisme parce qu'il « transforme les rapports des hommes en rapport de choses » ? Comment concilier enfin cet idéalisme qui voit, au delà de l'économique et du matériel, des hommes vivants dont il faut apprécier le travail et l'énergie, avec l'absorption de ces mêmes hommes dans

1. Outre les réflexions justificatrices de cette critique présentées d'abord pp. 15 et sq., puis en différentes pages du chap. II, Berdiaeff nous donne en son chap. V une étude très profonde, quoique un peu systématique peut-être, de l'aristocratie, du bourgeois et de l'ouvrier, montrant en particulier comment on ne peut insérer l'aristocratie dans aucun schéma de classe et comment au fond « le bourgeois est consanguin de l'ouvrier » (p. 137). Et s'il y a un point de scission *naturelle* en notre humanité, il n'est pas entre la bourgeoisie et le prolétariat (la scission actuelle entre ces deux classes n'est qu'*accidentelle*, tenant à ce que l'on a exploité le manquement de la bourgeoisie à son devoir social), mais entre une minorité qui seule est « capable de s'intéresser aux choses de l'esprit » et ceux de toutes les classes qui « sont plongées dans la quotidienneté sociale » (pp. 127-128).

la classe, laquelle, à son tour, disparaît dans le processus économique constitutif de la réalité ?

Irréalisme et contradiction, telles sont les tares qui affectent le Marxisme dans ce qu'il a de fondamental. Ce qui ne veut pas dire, évidemment, qu'il n'y a qu'erreur et illogisme en tout ce qu'a écrit Marx.

Mais quelle attitude doit prendre le *Christianisme* à l'égard de la question sociale actuelle et par là même de la solution marxiste ?

Au lieu de considérer la lutte des classes comme un mal bienfaisant dont sortira un jour l'âge d'or, il doit, la regardant en face, s'efforcer de la surmonter parce qu'elle est issue du péché, étant fruit de l'égoïsme. Mais il ne peut le faire en instaurant quelque « système économique universellement valable et devant subsister à tout jamais ». Malgré certaines apparences (pp. 801 et suiv.), plus que toute autre, la conscience chrétienne est disposée à affirmer le caractère relatif des « catégories historiques et économiques », parce qu'elle les sait fruits de la liberté.

Mais ce qu'elle veut à tout prix maintenir comme absolue, c'est la direction qu'impose aux rapports d'homme à homme l'idée de personnalité humaine. De là vient qu'elle condamne tout système économique où la personne est convertie en moyen, tout aussi bien par conséquent le capitalisme que le communisme, puisque l'un et l'autre subordonnent l'homme à la classe et aux affaires. Et pour la même raison la question sociale est pour elle *d'abord* d'ordre spirituel et moral et non technique ou législatif.

Avec les socialistes elle est sans doute d'avis de « libérer les travailleurs d'un effort trop torturant ou trop long » (amélioration des conditions du travail, suppression de ses formes trop rebutantes, réduction de sa durée, etc.). Mais elle se rend compte qu'il est plus important encore de rendre le travail effectivement libre[1], et surtout peut-être d'expliquer à l'homme pourquoi il

1. En dépit de l'égalité démocratique dérivant de la *Déclaration des droits de l'homme*, le plus lourd des esclavages pèse sur une notable partie de l'humanité condamnée absolument à choisir entre telles ou telles conditions de travail et la mort. Pourquoi? Parce que l'on a oublié que l'économique prime le politique et parce que le libéralisme proclamant l'absolue liberté du producteur a oublié les droits de la personne humaine liés à

est nécessairement un travailleur et quelle attitude intérieure il doit prendre à l'égard de sa tâche[1].

Avec le capitalisme elle acceptera l'idée de rationalisation ; mais elle réclamera que tout effort d'organisation du monde économique tienne compte d'abord de la fin objective du travail : l'homme, la personne humaine. Un régime économique qui par la seule rationalisation industrielle aboutit à rendre esclaves le capitaliste comme le prolétaire, est un régime fatalement destiné à disparaître. Un jour ou l'autre, l'homme, parce qu'il ne vit pas seulement de pain, parce qu'il est fait pour autre chose que les affaires, se révoltera contre lui. Mais on voit que sa défaite est affaire d'ordre psychologique et moral avant tout[2].

De même, avec le capitalisme, le Christianisme admet l'idée de propriété privée, mais dans la mesure où elle est de l'homme (acquise par le travail)[3] et fonction de la personne humaine. Et il se garde bien de considérer comme absolues ses formes historiques, à fortiori la forme qu'elle revêt dans la société capitaliste où en fait elle n'existe plus[4] et fait abstraction de l'homme.

Donc c'est un problème d'ordre spirituel d'abord que le problème social, appelant une solution de même ordre.

Et si l'on voit comment l'opposition entre capitalisme et prolétariat dérive uniquement au fond de ce que l'on peut appeler

l'obligation de s'acheminer vers Dieu. Le spirituel, puis l'économique, puis le politique, tel est l'ordre si l'on tient compte des valeurs. Nous en sommes loin.

1. « Le dur labeur économique, qui est l'expression active du souci de l'homme engendré par le péché, évoque toujours son exil du paradis, la perte irrémédiable de l'économique édenique... » (Mais) « le fardeau du travail constitue aussi la destinée personnelle de l'homme et, comme tel, il ne peut être vécu que religieusement... » « L'homme est contraint au labeur par le monde matériel... ; mais le fait qu'il est également un esprit libre lui permet de l'accepter comme sa voie spirituelle, comme son ascèse, comme un ministère s'exerçant en vue d'une cause suprapersonnelle. » (pp. 73-74.) Quel leader socialiste ou communiste a ouvert de telles perspectives devant des travailleurs ?

2. Cf. pp. 75 à 81. A-t-on jamais, en si peu de pages, une plus vigoureuse et plus juste critique du capitalisme ?

3. « Le Christianisme reconnaît le travail comme sacré et c'est lui qu'il doit prendre sous sa protection et, par suite, la propriété acquise par le travail. » (p. 68.)

4. « Le capital financier étant collectif et non personnel, il en résulte que ni le sujet ni l'objet de la propriété ne sont en lui nettement définis. » (p. 68.)

l'esprit bourgeois (esprit « nouveau riche » et esprit d'homme d'affaires), on comprend mieux encore que la lutte des classes ne pourra être surmontée que par l'instauration d'un esprit nouveau : esprit de subordination de toutes choses à la personne humaine et par elle à Dieu[1].

Pour cette tâche le Christianisme est théoriquement parfaitement armé, beaucoup mieux même que ne le note Berdiaeff. Mais considérant ses coreligionnaires de l'orthodoxie, l'auteur constate que l'Eglise « semble ne pas avoir remarqué que l'îlot patriarcal... n'existe plus, que des relations sociales entièrement nouvelles ont apparu » (p. 152). Sa prédication n'est pas adaptée aux temps nouveaux. « Notre époque exige des paroles dans lesquelles il y ait de la fraîcheur, de la jeunesse, de l'énergie créatrice. Or elle n'ont pas encore été trouvées. » (p. 159.)

Cette remarque ne vaut-elle que pour le Christianisme orthodoxe ? Pour reconquérir au Christ la classe ouvrière « intoxiquée par les poisons qu'élaborèrent le capitalisme et la lutte des classes », il faudrait des hommes, aux mains assez expertes, pour introduire dans les âmes l'idée concrète de personne humaine avec toutes les conséquences qui en découlent et tout ce qui, dans le Christianisme, la fonde et l'amplifie. De tels hommes existent-ils nombreux ? Qui en découvrira et en formera de plus nombreux ?

L. Augros.

1. Sans doute il existe plusieurs formes de bourgeoisie. Mais, en fin de compte, le bourgeois c'est un ouvrier qui a réussi et qui néanmoins continue à travailler, si bien, qu'en droit, tout ouvrier peut devenir bourgeois et y tend. La lutte entre l'une et l'autre semble donc anormale. Si elle est, c'est que le bourgeois, rougissant de ses origines, renonçant à être l'avant-garde du peuple ouvrier, a voulu former une nouvelle classe, et qui plus est, au lieu de faire de son travail un service social, l'a mis au service des « affaires », des richesses et de ses plaisirs, instaurant ce régime capitaliste dont l'ouvrier a été la première victime. On conçoit que de là ait pu sortir la lutte des classes et que le remède soit dans l'instauration d'un esprit nouveau de service social ou mieux de service de la personne humaine.

LOURDES, CHAIRE PAR EXCELLENCE DU SURNATUREL

Voici terminé le mois du Rosaire... mois spécial de prière et d'intercession, à Lourdes en particulier... Nous voudrions bien à notre tour, dire quelques mots d'un livre « *le plus émouvant, peut-être* (selon le mot des Etudes[1]) *qui ait été écrit sur Lourdes* » et qui justement n'a voulu voir, dans la manifestation de l'Immaculée, qu'un appel mondial au Surnaturel : la Prière, la Pénitence. « Le Grand Message[2] », du moins dans sa forme originale, ne sera pas réédité, verra bientôt épuisés ses derniers exemplaires. Ne fut-il pas déjà un peu arraché à son auteur ? Dans une lettre à ce dernier, Mgr Schœpfer souhaitait du moins qu'une édition abrégée, bien accessible à tous, vînt suppléer la première. La *Croix* lui avait consacré deux grandes colonnes. Plus d'une Revue avait marqué son apparition d'une vive sympathie. Comment le livre est-il encore si peu connu ? Certains sujets par leur importance exceptionnelle, angoissent tellement l'écrivain que celui-ci finit même par briser l'élan de l'éditeur. Peu importe d'ailleurs. Ouvrons le livre :

Lourdes vu uniquement du côté du Ciel ! Voilà en réalité tout « Le Grand Message ». L'idée, dira-t-on d'abord, est toute simple. Pourquoi crier à l'originalité ? Eh oui sans doute. Mais pourquoi alors ne l'a-t-on pas déjà traité avec tant d'empleur ? Laissons cette question et passons vite à l'analyse : nous n'essaierons certes pas de faire sentir l'âpre saveur du récit. Son abrégé, vœu de l'ancien évêque de Lourdes, n'y arrivera guère plus que

1. Etudes, 20 janvier 1932, p. 238.
2. « Le Grand Message de l'Immaculée », Beauchesne, 117, rue de Rennes, in-... Prix : 13 francs 20 franco.

nous. Et si ce dernier suffira ensuite à beaucoup, pour tout esprit au contraire, capable d'exploiter une mine riche en spiritualisme, la disparition de la première édition sera grand dommage. Négligeons donc le récit : Promenade spirituelle d'un pèlerin conduit par une âme très aimée, parvenue au Ciel. Laissons-les tous deux prier, souffrir, aimer dans les trois sanctuaires symboliques : Eglise militante, souffrante et triomphante, voir de leurs yeux surnaturels, le Ciel, à la grotte, à la procession... Sans doute, disons-le en passant, la fiction est un peu surannée. Mais la grandeur du sujet, en dehors d'un livre doctrinal, était-elle bien accessible à notre littérature contemporaine ? « Pensant comme un ascète, a-t-on dit de l'auteur, il parle comme un poète. » La langue du poète ne vieillit-elle pas moins que celle du prosateur ? Grâce alors pour le poète. D'ailleurs nous négligeons ici le cadre, ainsi que toutes descriptions ou analyses de la douleur, si prenantes soient-elles, comme elles le sont dans le problème de la souffrance. Voyons la thèse... la thèse seulement, sans même en discuter les détails. Chacun d'ailleurs, selon ses tendances, pourra facilement en nuancer les conclusions.

Qu'est-ce que Lourdes ? Pourquoi Lourdes ? Quel a été le but réel de Marie ? Ce but est-il déjà atteint ? Le Grand Message, en dernière analyse, a-t-il à cette heure pleinement réalisé ses effets, atteint ce but ? Remarquons en passant que l'auteur se garde « à rebours » (sans jeu de mots) d'une certaine plume, de critiquer quoi que ce soit. Ne lui a-t-on même pas reproché un excès d'enthousiasme ? Il est vrai que l'œuvre grandiose du Lourdes actuel, a bien de quoi l'exciter, même pour qui juge quelle est encore loin de son parachèvement. Revenons à notre sujet : la Vierge Marie est donc venue à nous au XIX[e] siècle, en pleine incrédulité, auréolée seulement du titre qui la met au sommet de la Création, et par ce seul fait déjà, elle paraît bien revendiquer les droits transcendants du surnaturel... Mais est-elle venue uniquement pour guérir des malades, pour faire des miracles, pour accomplir un bien, par le fait purement matériel ? Qui jamais pourrait le croire ? Tout le monde se hâtera de répondre : « Pas plus certes que son Divin Fils n'est venu sur la terre pour cela. » Le miracle, objet précieux d'apologétique, au profit de la Foi, est l'affaire du prêtre, du savant, de l'incrédule aussi, et encore de la foi affaiblie de certains. Le miracle, lettre de créance du

Ciel, n'est jamais en réalité que la base, le substratum de l'œuvre elle-même. Eh bien, l'œuvre, ici quelle est-elle ? Ouvrons les yeux. Prêtons l'oreille ! Nous serons vite renseignés.

Inutile, pensons-nous, de souligner l'importance, sans égale certainement dans l'histoire, de la grande manifestation Mariale. Cette importance est rendue suffisamment évidente, par les circonstances exceptionnelles de l'apparition, sa répétition 15 fois, par la conduite ensuite de l'Eglise et des fidèles : canonisation de la voyante, miracles sans nombre perpétués jusqu'à nos jours, émoi du monde entier qui va se précipiter à genoux par millions et millions de pèlerins devant la grotte de Massabielle. Dieu a certainement voulu un fait si grand, si universel, un miracle si permanent que dans un but tout à fait transcendant. Or la Divine Messagère a parlé ! Elle a parlé, remarquons-le bien, en termes précis, nets. Ici rien de l'ambiguïté de certaines apparitions ou révélations pourtant vraisemblables, ni de l'obscurité des prophéties. Pour bien connaître les desseins de Dieu, sa volonté, il suffira d'écouter. Ecoutons donc les paroles du message envoyé au monde : *Priez... Priez... Faites pénitence... Bâtissez une église... Allez* (vous purifier) *à la fontaine... Priez pour les pauvres pécheurs.. Je ne vous promets pas d'être heureuse en ce monde mais en l'autre.* Pas un mot, on le voit, qui ne soit nettement surnaturel, pas un moyen recommandé, ordonné sinon dans l'ordre du seul surnaturel. A l'heure où le naturalisme commençait à se jeter, de la façon la plus savante, à l'assaut de la foi et des mœurs, la Vierge est venue nous dire, nous affirmer, avec force, qu'en dernier ressort, il ne faut compter que sur les armes surnaturelles. Et de fait, n'est-elle pas, en cela, l'écho très fidèle de l'Evangile ? Ne croit-on pas, en l'écoutant, entendre les paroles de son Divin Fils : *Il faut toujours prier et ne jamais cesser... Si vous ne faites pénitence, vous mourrez tous... Je suis venu d'abord pour les pécheurs... Mon royaume n'est pas de ce monde... Il faut d'abord chercher le royaume de Dieu.* Bien plus, quand l'œuvre apostolique presse, que la moisson nous angoisse : *Priez, priez* d'abord *le Père*, s'écrie Jésus. Et enfin la grande loi des parfaits, que dis-je ? la loi de tous les chrétiens (*Dicebat ad omnes*) le renoncement quotidien et la Croix ! ! ! Le surnaturel toujours ! Et rien que le surnaturel ! Non, le secret de la Vierge de Lourdes n'est mystérieux que pour le monde. Pour le

chrétien, il est tout simple, et pourtant Marie a voulu venir Elle-même nous le répéter pour, remarquons-le avec attention, le rappeler ensuite sans trève, par le fait de Lourdes, par des millions de grâces, par des milliers et des milliers de miracles avérés, constatés...

Telle est, dans la sécheresse forcée de toute brève analyse, la thèse du « Grand Message de l'Immaculée ». Bien entendu, elle est richement habillée par le récit, trop richement quelquefois, soutenue surtout, par l'évocation continuelle de Marie et du Divin Sauveur, enfin largement appuyée sur une copieuse citation de la spiritualité des Saints, et de l'enseignement théologique. Pour le fond même, elle est ce que nous disons, et cela seulement. Marie a voulu, et veut toujours, faire de Lourdes une chaire très haute, une chaire mondiale de surnaturel. L'action catholique, disons-nous, serait tout autre, dans ses effets, si elle prêtait mieux l'oreille à ces sublimes leçons... C'est la conviction que laisse cet excellent livre, auquel l'auteur s'est modestement gardé de donner aucune forme doctrinale.

Cette forme répond-elle ainsi à la grandeur de son objet ? En un tel sujet, la perfection est difficile, et faire rentrer tant de doctrine dans un récit, est déjà un tour de force. Mais rappeler sans cesse, des paroles sacrées dans le cadre littéraire de quelque genre en honneur de nos jours, serait vite aller à une sorte de profanation. Pour n'avoir pas tenté cette gageure, l'auteur s'est exposé à quelques critiques. On lui a reproché cette façon surannée, ses descriptions quelquefois un peu longues. Mais dans son unité, son livre n'est-il pas une série de méditations ? La phrase trop équilibrée, malgré son mérite, ne sera pas goûtée de tous. Tel qu'il est, ce livre a ému de grandes âmes. Un saint religieux disait à celui qui écrit ces lignes : « Jamais lecture ne m'a tant remué. » De Lourdes rien n'est oublié : ses sanctuaires, ses malades, sa procession. Ici, le récit particulièrement devient, à notre gré, un peu flamboyant... Il ne faut pas cependant oublier que l'auteur se place du côté du Ciel. Du coup, il y transporte ses malades. Alors, c'est le miracle pour tous, puisque pour tous, c'est l'extase. Le pseudonyme (*Clamans in deserto*) a paru à certains un peu prétentieux dans son humilité distante. Eh bien non ! là nous différons d'avis : « Humilité non feinte », au contraire. Soyons-en assurés, d'un disciple de Jean, comme il se dit

lui-même, qui attend, qui appelle plus grand que soi, pour la prédication écrasante du surnaturel.

Typographiquement cette édition, qui sera sûrement regrettée, est celle de nos vieilles maisons françaises. Dans un livre bien étoffé, Beauchesne nous a présenté des caractères nets, bien adaptés à la sérénité d'une lecture qui, commencée au sein de l'Eglise militante, s'achève sous l'émoi poignant de l'éternel baiser de Dieu ! Lui ! ! Lui ! Il n'y a de vrai que Lui !

Œuvre ascétique ou mystique ? Les critiques se sont partagés. Volontiers nous proposerions cette formule : œuvre ascétique par une plume mystique.

JEAN-MARIE DE MANSE.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

CHRONIQUE DES QUESTIONS MISSIONNAIRES ET COLONIALES

I. — *L'Asie contre l'Europe : encore le péril jaune !*

Depuis plusieurs années, toute une école de journalistes et d'écrivains politiques se complaît à évoquer devant l'Europe le spectre du péril jaune et s'acharne à susciter devant de prétendues menaces et l'envahissement supposé de l'Asie la réaction belliqueuse et libératrice de l'Europe. Nous avons eu ainsi des publications à allure presque funèbre et apocalyptique : Le Flot montant des peuples de couleur de l'Américain Lothrop Stoddart, Le Crépuscule des nations blanches du Suisse Maurice Muret, un appel énergique à une nouvelle croisade : la Défense de l'Occident d'Henri Massis ou les écrits pompeux et vengeurs signés par M. François Coty qui, non content de dénoncer le péril jaune, y ajoute encore le péril noir[1]. « L'heure est venue de mettre en pleine lumière les dessous ténébreux de la conspiration des forces occultes coalisées pour arracher par surprise à la France ce joyau inestimable que lui a valu son œuvre de haute civilisation et, dans le cas où cet effort de reconquête criminellement imposé à la France se traduirait par un échec de la puissance occulte déchaînée contre le « contenant » et le contenu du patrimoine français, celle-ci n'en aurait pas moins obtenu ce résultat qu'en fin de compte son but suprême : détourner la France des affaires d'Europe et l'affaiblir en dispersant son effort à cette heure décisive où se jouent les destinées du monde. » La clarté et la vigueur de cette mise en garde — importante puisqu'elle parut en gros caractères en tête de sept numéros de

1. *Contre le Communisme* et *Sauvons nos colonies*, par M. François Coty, chez Grasset.

Figaro et de l'*Ami du Peuple*[1] — est à la mesure de la clarté et de la réalité du péril que l'on veut dénoncer et de la campagne que l'on veut mener.

Le docteur A.-F. Legendre, chargé de mission anthropologique en Extrême-Orient et ancien directeur de l'Ecole de médecine de Tcheng Tou (Chine), assez connu pour ses ouvrages sur la Chine, dans lesquels il ne manque pas une occasion de dire ses sentiments peu sympathiques pour les Chinois, pousse à son tour un vigoureux cri d'alarme : l'Asie se dresse sous l'égide de Moscou contre la race blanche civilisatrice, tel est, selon la bande-réclame de l'éditeur, le sujet de ce nouvel ouvrage[2]. Il est toujours bon d'écouter le témoignage d'un auteur « observant depuis trente ans les hommes et les choses d'Asie... à la lumière d'une longue expérience acquise sur place, au contact journalier de toutes les classes sociales » (p. 2). Et M. Legendre, vingt fois au moins, nous rappelle pour mieux baser son autorité, « l'expérience que j'ai pu acquérir depuis trente ans que je cours le monde, étudiant l'évolution humaine, les peuples et les races sous le triple aspect biologique, social et économique » (p. 312). Mais on s'aperçoit bien vite que cet auteur, qui ne s'embarrasse pas de beaucoup d'humilité[3], n'a rien d'un observateur impartial et digne de confiance. Au lieu de nous présenter un tableau sincère et sérieux, dénué de préjugés, de la situation actuelle en Asie, M. Legendre n'a qu'une marotte : attaquer et ridiculiser toutes ces idées modernes de la paix, de la Société des Nations, de l'égalité des races. On pourrait relever dans cet ouvrage cent passages qui apparentent l'auteur, par ses idées comme par son langage, aux partis d'extrême-droite. « Les faux bergers sont même le danger de demain avec leur idée fixe de nivellement, d'égalité dans l'uniformité, se dressant contre des lois immuables entre toutes : les lois biologiques. Par exemple, est-ce progresser pour nos peuples que d'évoluer vers un nouveau servage égalitaire qu'on décore vainement du titre de justice démocratique ? La nature prévoyante a voulu l'inégalité, car il lui faut des êtres pour toutes les

1. *L'Indochine en péril*, par M. François Coty, sept articles dans *Figaro* les 14, 16, 18, 20, 22, 26 et 28 août 1931.

2. *L'Asie contre l'Europe*, chez Plon, 1932, 364 p., 18 fr.

3. « Une seule voix s'élève en France, une seule dans la presse pour exprimer la vérité sur le nationalisme et le danger qu'il constituait, non seulement pour nos intérêts en Chine, mais pour la vie même de nos compatriotes : la mienne. » (P. 77.)

tâches : rien ne saurait prévaloir contre ses lois. Si elles sont violées, c'est la décadence, la ruine progressive » (p. 19 et 20). « Aucun doute que le militarisme a du bon, s'il se maintient dans de justes limites, ne prétend pas à des conquêtes systématiques, à une domination systématique : il entretient la vitalité d'un peuple, l'empêche de s'émasculer dans la dangereuse croyance que la paix, une paix sans fin visible, peut s'instaurer dans le monde » (p. 121 et 122). L'auteur est devenu « un profond réaliste : en effet ma vie errante, mes multiples contacts avec tant de races, de peuples dont les réactions vitales sont si instructives, m'ont débarrassé de toute idéologie et surtout de toute illusion pacifiste » (p. 164 et 165). Comme M. Louis Bertrand, il est un croyant convaincu de l'inégalité foncière et irrémédiable des races, et surtout, comme trop d'historiens ou de politiques contemporains, il prétend affirmer qu'il est impossible de juger l'Asie selon les mêmes vues et les mêmes principes que l'Europe occidentale : vérité certes indiscutable quand il s'agit par exemple d'études ethnologiques, mais vérité bien dangereuse et qui frise à l'erreur, lorsqu'on va jusqu'à nier — au moins pratiquement — l'existence d'une loi de justice et de charité réglant les rapports entre nations, aussi bien entre nations orientales et occidentales qu'entre nations occidentales elles-mêmes.

L'auteur semble avoir deux haines profondes : celle de la Chine, cause de tant de désordre en Asie, et celle des Etats-Unis qui soutiennent la Chine : « L'Amérique a commis la grave erreur d'oublier les lois biologiques, leur déterminisme inexorable (p. 266)... mais, à Washington, on s'est toujours trompé » (p. 40). Par contre, il a une admiration enthousiaste, presque un amour passionné pour le Japon qui représente la force, qui est le rempart de la civilisation occidentale et la seule digue contre les Soviets. Cette admiration va jusqu'à l'exaltation du « harakiri » japonais qui « recèle une grandeur dans le sacrifice, une beauté morale qu'il serait vain de nier. Le Romain ou le Spartiate ne sont jamais allés plus loin dans l'immolation à la gloire de la patrie » (p. 239). Elle va jusqu'à reprocher au Japon de n'avoir pas été assez loin dans sa politique d'agression : « Pourquoi le Japon n'a-t-il pas profité de cette occasion unique (l'expédition au Shantoung) pour étendre à la Chine du Nord la protection si utile qu'il n'a cessé d'apporter à la Mandchourie et,

avec cette protection, la paix, la prospérité, pendant que le reste de la Chine se débattait et se débat toujours dans le chaos et la misère ? Il coupait aussi les ailes au bolchevisme » (p. 191). Certes nous ne voulons pas tomber dans le travers de certains partisans enthousiastes de la Chine qui accablent le Japon sans réserve aucune. Il est évident que le Japon subit une crise épouvantable au double point de vue démographique et économique et que, exaspéré par les infranchissables barrières qu'on a dressé partout devant son émigration et son exportation — et donc même ici nous retrouverons la dureté et l'égoïsme brutal de certaines nations blanches qui ont préféré leur prospérité nationale au bien international certain — il se lance la tête baissée vers la première issue qu'il entrevoit. Mais jamais la fin, si juste soit-elle, et la vérité oblige de la reconnaître juste pour le Japon, n'a justifié les moyens, d'autant plus que le développement des organismes internationaux enlevait au Japon toute excuse à une action unilatérale et devait lui interdire toute entreprise militaire.

On aurait aimé et apprécié un ouvrage qui, quelles que soient ses préférences personnelles, aurait apporté un peu de clarté dans la confusion et l'incertitude des événements d'Extrême-Orient. Ce n'est pas de l'ouvrage du docteur Legendre que l'on peut attendre un tel service : aucun exposé clair, précis, sérieux des événements ; aucun historique suivi, aucun commentaire qui ne soit pas unilatéral, mais toujours des injures, des divagations, de la prétendue éloquence et en même temps des jugements les plus péremptoires portés au nom des lois biologiques inexorables ou bien cette plainte désespérée : « Jamais encore la race blanche n'avait subi pareille souillure, on lui a craché à la face le plus puant des crachats et elle n'a osé l'essuyer devant le Kuo Ming Tang ; il sèche depuis sur son front » (p. 52). Naturellement le Saint-Siège lui-même ne trouve pas grâce aux yeux de l'auteur qui lui reproche son attitude sympathique envers la jeune Chine (p. 306).

Nous ne nierons certes pas que la situation en Extrême-Orient ne soit extrêmement inquiétante. La propagande intense du bolchevisme en Extrême-Orient (si remarquablement figurée par André Malraux dans Les Conquérants), les ambitions territoriales du Japon en Chine, la redoutable tension entre le Japon d'une

part et les Soviets et les Etats-Unis de l'autre, l'état d'agitation, de crise politique, économique, sociale, religieuse, en Chine, en Indochine, aux Indes, tout ce « réveil de l'Asie » fait peur à ceux qui s'intéressent de toute leur âme à ces immenses pays, non pas qu'ils craignent follement quelque « invasion jaune », mais pour la paix, la prospérité et le salut de ces pays eux-mêmes. Ce serait une inhumaine jalousie de race que de regretter le réveil de l'Asie à cause du déclin de l'influence politique et de l'exploitation économique de l'Europe Sur l'Asie. Mais c'est un sentiment de vraie et juste charité chrétienne qui fait souhaiter que ce réveil ne soit pas accompagné de sursauts brutaux et dévastations, mais soit l'aube d'une longue vie de bonheur dont l'Europe la première se réjouira. Entre cette école prétendue réaliste de la « défense de l'Occident » et celle — non moins fausse et dangereuse — qui proclame « le déclin de l'Occident » et qui ne vante tant les « baumes du Gange » que pour dénoncer avec plus d'âpreté les « plaies d'Europe », il y a place pour une attitude plus juste et plus vraie : sachant voir les déficiences comme les réelles beautés de l'Orient, nous nous soucierons des unes pour y remédier et des autres pour les mieux goûter et nous formerons les vœux les plus sincères pour la prospérité matérielle et le perfectionnement moral de l'Orient. Pour réaliser ces souhaits, nous n'attendrons pas l'accomplissement des lois biologiques inéluctables, nous ne suivrons pas de « faux bergers » pour qui n'existe rien d'autre que la force et la richesse, mais nous nous confierons dans le travail si généreux des Missionnaires, nous aiderons de toutes nos forces l'action de l'Eglise et de son Chef qui veille si attentivement au salut de tous ses enfants.

II. — *Un nouveau pas vers la conversion de l'Inde*

Le pape Léon XIII, dans la Lettre apostolique par laquelle il instituait le Séminaire pontifical de Kandy, avait annoncé que la conversion de l'Inde se ferait par les Indiens eux-mêmes et qu'elle viendrait du sud de l'Inde. Aussi beaucoup ont cru voir un commencement de réalisation de la parole de Léon XIII dans un événement qui s'est passé l'an dernier aux Indes et qui en effet peut avoir d'importantes conséquences pour la conversion

de l'Inde : le retour de Mar Ivanios, archevêque jacobite de Béthanie au Malabar, de Mar Theophilos, évêque de Tiruvella, de trente prêtres et d'environ 8.000 fidèles[1], dont plusieurs personnes très influentes, à l'unité catholique. Nous ne raconterons pas ici les circonstances de ce retour à l'Eglise catholique : la presse et les revues catholiques l'ont amplement raconté soit au moment même (Mar Ivanios fut reçu dans l'Eglise le 20 septembre 1930), soit à propos du voyage que Mar Ivanios fit en Europe, en particulier à Rome où il reçut de S. S. Pie XI le pallium le 2 mai 1932, au congrès eucharistique de Dublin, puis à Londres, à la Semaine sociale de Lille et au Congrès missionnaire de Fribourg, au cours de l'été de 1932 : on consultera surtout la brochure « le mouvement de Béthanie » où Mar Ivanios raconte lui-même en quelques pages l'histoire de sa vie et où le R. P. Vattathara, Jésuite indien, expose les événements qui entourent ce retour en masse[2]. Nous voudrions retenir plutôt quelques caractères particulièrement intéressants de cet événement.

D'abord il est un nouveau pas en avant vers le retour de l'Eglise jacobite à l'unité catholique. Depuis l'entrée de Mar Ivanios dans l'Eglise romaine, de nombreux prêtres et fidèles ont suivi son exemple et ce mouvement continue toujours ; bien plus, Mar Ivanios espère qu'il sera suivi par quelques-uns, et des plus éminents, de ses collègues dans l'épiscopat jacobite. Outre la joie que donne aux catholiques ce progrès de l'unité de l'Eglise aux Indes, il semble bien que ce retour aura une grande répercussion sur les Indiens non-chrétiens. La question de l'Unité de l'Eglise, aussi bien pour les Eglises « orthodoxes » dissidentes que pour les confessions protestantes, est d'un intérêt essentiel pour l'apostolat missionnaire : car comment les non-chrétiens pourraient-ils aisément reconnaître la véritable Eglise parmi tant de dénominations chrétiennes qui se disputent et se font concurrence ? Et au contraire quelle force et quel prestige aurait le Ca-

1. Le nombre de ces convertis a passé de 2.000 en juin 1931 à 3.000 en août 1931 et à 8.000 en mai 1932.

2. Brochure de 40 p. dans la Collection « Xaveriana », 11, rue des Récollets, Louvain, Belgique, prix : 1 fr. 10, octobre 1931. Une autre brochure en anglais, copieusement illustrée, « Mar Ivanios and the Jacobites », par M. l'abbé Gudgeon, directeur national des Œuvres pontificales missionnaires en Angleterre, donne plus de détails biographiques (la demander 59, Eccleston Square, Londres, S.W.1, 18 pages).

tholicisme s'il pouvait effectuer l'union complète de cœur et de croyance parmi tous les chrétiens et rassembler tous les concours et les dévouements qui se dépensent, avec beaucoup de générosité mais en vain, en dehors de la seule vraie Eglise. La division actuelle de l'Eglise jacobite, dont les 500.000 adhérents sont partagés en six sectes rivales (l'une d'elles est de tendance fortement protestante et compte 140.000 membres), les efforts considérables des protestants pour profiter de cette division et la souffrance des vrais chrétiens affligés de ce démembrement du corps du Christ et ridiculisés par les non-chrétiens sont la preuve manifeste de l'importance primordiale du travail pour l'unité de l'Eglise dans les pays de Missions et donc du retour de Mar Ivanios qui a déjà pu convertir plusieurs Hindous, dont quelques Brahmes.

Ce retour peut être comparé à la conversion désormais fameuse des bénédictins anglicans de Caldey. Mar Ivanios avait fondé lui aussi, étant hors de l'Eglise catholique, des communautés contemplatives qui étaient les premières existant dans l'Eglise jacobite. Etant alors le Père Gervaghese (Ivanios est le nom qu'il prit lors de sa nomination épiscopale[1] et Mar est pour plusieurs rites orientaux l'équivalent de notre titre de Monseigneur) et professeur à l'Université de Calcutta, il avait réuni dans une maison privée quelques étudiants pour y mener ensemble une vie religieuse austère. Mais insatisfait de cet essai, il retourna bientôt au Malabar avec ses disciples et établit à Tiruvella, dans l'Etat de Travancore, une Communauté des Frères de « l'Imitation du Christ » suivant la règle de saint Basile : prière (deux heures d'oraison, deux heures de lecture spirituelle et deux heures de récitation de l'Office divin par jour), silence, travail manuel, études et aussi vie active, subordonné à la vie contemplative. Peu après il fondait à Tiruvella également une Communauté de Sœurs, dites Sœurs de Béthanie, choisies parmi des étudiantes ou d'anciennes étudiantes et menant la vie mixte, contemplative et active. Toutes les religieuses et 19 sur 24 religieux entrèrent avec Mar Ivanios dans l'Eglise catholique qui possède donc ain-

1. Il fut consacré évêque en 1925, mais resta au milieu de sa communauté jusqu'en 1928 où il fut nommé métropolitain et archevêque de Béthanie. Depuis son entrée dans l'Eglise catholique, il a reçu le titre d'Archevêque de Trivandrum.

si aux Indes deux communautés très ferventes dont le rayonnement sera un bienfait inappréciable pour l'Eglise des Indes[1].

Ces communautés, comme Mar Ivanios lui-même et tous ces nouveaux catholiques, ont entièrement gardé leur rite syriaque et ce fait est digne de remarque, car il témoigne de l'attention du Saint-Siège pour les rites orientaux. La présence parmi les Chrétiens indigènes des Indes de rites établis en Asie mineure semble au premier abord assez étrange alors que les catholiques indigènes de tous les autres pays de Missions, sauf exceptions que nous ignorons, ont le rite latin[2]. Elle provient de l'origine des premiers chrétiens des Indes qui prétendent remonter à l'apôtre saint Thomas lui-même et s'appelait Chrétiens de Saint Thomas : ces chrétiens du Malabar, passés au nestorianisme, furent réconciliés avec Rome en 1599 et formèrent l'Eglise syro-malabare qui, depuis Léon XIII, possède une hiérarchie indigène distincte de la hiérarchie latine : l'archevêché d'Ernakulam avec trois diocèses suffragants et environ 500.000 fidèles. Ces chrétiens syro-malabars suivent le rite syrien oriental ou rite chaldéen, dont le Patriarche, actuellement Sa Béatitude Emmanuel Thomas, réside à Bagdad (Iraq), mais le Saint-Siège n'autorise pas de relations hiérarchiques entre Syro-Malabars et Chaldéens[3]. Au XVIIe siècle, le schisme jacobite, originaire de Syrie, se répandit aux Indes et en 1662 un bon nombre de chrétiens de Saint Thomas qui s'étaient réconciliés avec Rome soixante ans plus tôt retournèrent au schisme, mais adhérèrent cette fois au schisme jacobite et non plus au schisme nestorien : ils sont aujourd'hui environ 500.000, comme les Syro-Malabars. L'Eglise jacobite (dont le nom provient de son fondateur au Ve s., Jacob Baradeus) suit le

1. Mar Ivanios a exposé lui-même l'origine et le but de la communauté des Frères de l'Imitation du Christ, dans un article du *Bulletin des Missions* (Lophem-lez-Bruges), juin 1931, pp. 118-122 (avec quelques photographies).

2. Ceci naturellement pour les missions dépendant de la Congrégation de la Propagande. Il y a bien en Chine des catholiques de rite byzantin avec un Ordinaire, mais ce sont des Russes émigrés. Les Japonais assez nombreux appartenant au rite russe orthodoxe passent-ils au rite latin ou au rite byzantin catholique lorsqu'ils se font catholiques : nous ne savons si la question s'est déjà posée et donc si elle a été résolue.

3. Cette interdiction déjà ancienne fut portée afin d'éviter que des troubles ou des schismes en Asie Mineure n'aient leur contrecoup aux Indes et elle se comprend bien lorsqu'on voit que la plupart des dissensions dans l'Eglise jacobite des Indes provinrent de prélats orthodoxes d'Asie Mineure venus aux Indes pour y exercer ou y rétablir leur juridiction.

rite syrien occidental ou rite syrien proprement dit dont la langue liturgique est (comme d'ailleurs pour les rites chaldéen et maronite dont il se rapproche assez) le syriaque ou ancien araméen. Les fidèles de cette Eglise qui se soumirent à l'Eglise catholique ont formé le rite syrien catholique, actuellement dirigé par le Patriarche Mgr Tappouni, en résidence à Beyrouth. Bien que cela n'ait pas été spécifié, les catholiques de rite syrien du Malabar ne relèveront sans doute pas plus du Patriarche syrien que ceux du rite syro-malabar du Patriarche chaldéen.

Mar Ivanios, embrassant le catholicisme, tenait à garder son rite ; le Saint-Siège ne lui imposa pas d'adopter le rite syro-malabar et de rentrer dans les cadres de sa hiérarchie. A un memorandum envoyé à Rome, le Saint-Siège répondit en donnant l'assurance : 1° que le pur rite syrien d'Antioche serait conservé et 2° qu'après vérification de la validité du baptême, de l'ordination et de la consécration des évêques faisant leur soumission à Rome, ceux-ci seraient maintenus dans leur juridiction. Et Monseigneur Ivanios affirme : nous avons gardé « notre liturgie syrienne occidentale, nos rites, pratiques et coutumes. *Il n'y a pas eu et il n'y aura jamais aucun essai de latinisation*[1] ». L'attachement profond de Mar Ivanios pour son rite ne relève pas seulement d'un respect pour les antiques traditions qui permettra aux Jacobites soucieux de garder leur rite de se rallier plus facilement à l'Eglise catholique ; il provient aussi d'une façon plus générale de la conviction que ce rite oriental — comme d'ailleurs le rite syro-malabar — est mieux adapté à la mentalité indienne que le rite latin et qu'à lui seul il sera d'une grande efficacité apologétique pour la conversion des Indiens non-chrétiens. Mar Ivanios ne se préoccupe pas seulement en effet du retour de ses anciens frères et fidèles jacobites : il a aussi en vue la conversion de tous les Indiens et il est certain que la Providence l'a admirablement préparé à cette œuvre.

Dans la brochure que nous avons signalée plus haut, M. l'abbé Gudgeon écrit : « La conversion de l'Inde se fera par les Indiens. Le prêtre blanc est toujours un étranger et son travail

1. Le mouvement de Béthanie. *Xaveriana*, p. 7. Déjà en 1920 le Saint-Siège avait permis aux fidèles jacobites convertis de garder leur rite.

parmi les Hindous[1] est presque exclusivement confiné parmi les basses castes ou les intouchables. En dépit des magnifiques Universités catholiques fondées aux Indes et du bien qu'elles ont indubitablement réalisé, elles n'ont eu que de maigres résultats immédiats dans la conversion des Hindous de haute caste[2]... En outre, le clergé indigène comprend la pensée et les coutumes indiennes d'une façon qui est impossible à des Européens. Le clergé indigène a encore un autre avantage : il y a une génération, la peau blanche (*sic*) était honorée et respectée aux Indes. Mais maintenant l'Inde, comme d'autres pays, réclame le self-government. Il est de la plus grande importance que soit profondément implanté dans ce pays un catholicisme indigène dirigé par un clergé indigène. Un grand pas a été fait dans ce sens par le retour de Mar Ivanios et de ses disciples » (pp. 17-18). L'Inde possède déjà plusieurs évêques indigènes : quatre du rite syro-malabar et quatre du rite latin. Mar Ivanios et Mar Theophilos, de rite syrien, viennent s'ajouter à cette liste et collaborent avec enthousiasme avec leurs collègues à l'évangélisation de l'Inde. Leur action produira surtout, nous semble-t-il, de féconds résultats dans les milieux cultivés et dans les hautes castes, restés jusqu'ici les plus éloignés du catholicisme. Mar Ivanios reçut une formation intellectuelle très poussée : élève d'abord à la High School de Kottayam, puis étudiant à l'Université d'Etat de Madras, après avoir été ordonné prêtre en 1908 à l'âge de 26 ans, il fut nommé professeur au Collège de Kottayam où il avait étudié. Bientôt il est invité à donner des conférences d'économie politique au collège de Serampore affilié à l'Université de Calcutta. Ce collège avait été fondé sous le nom d' « Institut biblique » en 1912, et était dirigé par des missionnaires protestants. Il faisait partie d'un ensemble qui comprenait « une maison de retraites et de prière, une école spéciale pour l'étude de la Bible, une salle d'enseignement biblique dans chaque collège, des dépôts de bibles et de tracts, salles de lecture et bibliothèques acces-

1. Le lecteur est prié de ne pas oublier la différence entre Indiens (Indians), habitants des Indes, et Hindous (Hindus), disciples du brahmanisme. Ainsi les catholiques, protestants, musulmans, bouddhistes et fétichistes des Indes sont des Indiens (bien que le mot prête à confusion avec les indigènes d'Amérique) et non des Hindous.

2. Peut-être l'auteur est-il ici trop pessimiste, mais notons d'ailleurs qu'il parle de résultats immédiats.

sibles à tous, ligues de service social, etc.[1] ». Plus tard, il donne des cours de langues orientales à de jeunes étudiantes de Calcutta. Puis en 1914, ses étudiants de Kottayam étant partis à Calcutta pour y faire leurs études supérieures, il va s'établir avec eux, comme nous l'avons dit plus haut, et c'est à ce moment qu'il fonde avec — notons-le — des étudiants et des étudiantes, ses deux Congrégations qui seront donc des foyers d'apostolat intellectuel en même temps que de vie monastique. Parmi les Jacobites qui ont suivi Mar Ivanios, se trouvent deux « rembans » ou évêques nommés dans l'Eglise jacobite, les Pères Pulikat et Chempat qui ont écrit un livre sur leur conversion, le Père Puthenveettil, secrétaire de l'association syrienne évangélique jacobite, M. George Joseph, ancien secrétaire de Gandhi et éditeur de son journal « Young India », M. Chacko, secrétaire du synode de l'Eglise jacobite et M. Philipose Marote, juge du district d'Allapy, reçu dans l'Eglise catholique avec 33 membres de sa famille.

III. — *Le mouvement philosophique contemporain en Syrie et en Egypte*

M. J. Lecerf, de l'Institut français de Damas, auquel la direction éclairée de M. Robert Dontagne donne une impulsion énergique et qui a pour objet l'étude historique et ethnographique du Proche Orient, a publié dans les Mélanges de l'Institut[1], un intéressant aperçu sur « le mouvement philosophique contemporain en Syrie et en Egypte » d'après quelques publications arabes et de leur public pour les questions de philosophie ». Dans le mouvement philosophique comme dans tous les domaines de pensée et d'action du monde arabe contemporain, deux courants se dessinent : la tendance moderniste qui adopte et imite la culture européenne, la tendance traditionnelle qui, ne refusant pas de suivre le progrès, le fait du moins très prudemment et en tous cas bien loin d'y voir l'influence de l'Occident, prétend y constater le développement normal et logique de la pensée des Anciens auxquels il faut toujours recourir.

La première tendance est certes actuellement la plus puissante

1. Le mouvement de Béthanie, *Xaveriana*, p. 22.

1. Mélanges de l'Institut français de Damas (édités par l'Imprimerie catholique, Beyrouth) (portant la date de 1929, mais paru en 1931), pp. 29-64.

et la plus répandue, presque irrésistible chez tous les jeunes qui choisissent leurs modèles de pensée et d'action, nous disait une personnalité universitaire très compétente de Damas, parmi les maîtres du jour les plus extrémistes comme Lénine, Mussolini, Hitler ou Gandhi. « Le public de langue arabe est au fait de toute actualité. Les idées les plus neuves sont répandues dès leur apparition par les grandes revues illustrées comme Al-Hilal ou Al-Muqtataf. Elles y voisinent avec des articles de vulgarisation scientifique sur le système solaire, un exposé du matérialisme historique de Marx ou une dissertation philosophique sur l'esprit de la matière. Il ne paraît guère de numéro qui ne contienne tous ces genres d'articles. Ces revues constituent un puissant agent d'éducation publique... L'aspect d'un numéro d'Al-Hilal par exemple rappelle un peu celui d'une revue comme *la Science et la Vie*. Mais ce qui est remarquable, c'est la place occupée par les articles de pure philosophie. L'inspiration en est très moderne, parfois hardie... Une véritable propagande en faveur des idées modernes a son centre dans les imprimeries du Caire. » En 1924 paraît au Caire une traduction des théories de Haeckel sur l'évolution. Salama Musa, philosophe et écrivain abondant, écrit dans ses *Mélanges* un article sur le dogme de l'unité divine et conclut : « Le dogme de l'unité divine est originairement une religion de Bédouins vivant en état de communauté et de nomadisme, ignorant l'architecture et l'art de dresser des idoles ou des statues[1]. » A Bagdad (Irak), paraît une revue de pédagogie : Education et Instruction, dirigée par Sati-al-Husari, « revue d'inspiration nettement anglaise et américaine, surtout très au courant des derniers perfectionnements de la méthode des tests. Des ouvrages paraissent au Caire sur le nudisme, la psychanalyse, les conséquences philosophiques et religieuses de l'évolution, le spiritisme ; une revue mensuelle est publiée à Damas : « Al Manahij. Les voies, suite de recherches sur la culture spirituelle arabe, la psychologie, le soufisme, l'éducation de la volonté, la pensée et toutes les sciences modernes de l'esprit selon les méthodes contemporaines, en accord avec la religion et la science. » A Beyrouth on traduit en arabe la vie du Mahatma

1. L'affirmation est sans doute en elle-même historiquement vraie, mais l'audace de l'auteur se comprend lorsqu'on songe à la supériorité affichée par l'Islam monothéiste sur le paganisme des Bédouins.

Gandhi » par Hanna Abi-Rasid, « deuxième numéro d'une série (*Les histoires de l'explorateur oriental*) inaugurée par *La belle Druze*, et qui doit être continuée par *La Princesse du Nil*, *La Gazelle du Liban*, *La Rose de Chine*, *La fleur de l'Iran*, *L'Afghane fugitive*, etc. Le but de la collection est de faire connaître à la femme orientale [sous une forme populaire] l'évolution actuelle du monde, travailler à son affranchissement intellectuel, l'intéresser aux événements historiques les plus émouvants et élever le niveau de la jeune fille orientale[1] ». Les œuvres de Gustave Le Bon sont très goûtées et furent plusieurs fois traduites. Enfin M. Lecerf cite longuement l'exemple de M. Taha Hussein, historien et philosophe très moderne, auteur d'un ouvrage qui fit grand bruit sur « la littérature avant l'Islam » : une réédition vient d'en être interdite par le gouvernement égyptien, sur la pression des ulémas conservateurs de l'Université d'El Azhar, en même temps que subitement, au mois d'avril 1932, l'auteur était destitué de sa charge de professeur et de doyen de la Faculté des lettres de l'Université moderne du Caire. Evénement significatif qui amena de vigoureuses protestations de la part des étudiants mais qui prouve l'existence de violentes oppositions contre les tendances modernes.

Ces éléments arabes traditionnels se partagent en deux groupes : les uns voudraient « le retour pur et simple aux anciens et leur accommodation aux idées modernes ». Le deuxième groupe veut s'inspirer des anciens et suivre leur méthode, mais sans s'asservir à les copier littéralement. « Il n'y a rien à objecter à une aussi saine doctrine. Ses difficultés n'apparaîtront qu'au moment de la mettre en pratique... Sans doute tout n'est pas à prendre les yeux fermés dans la civilisation occidentale, mais les Orientaux devront tôt ou tard choisir : accepter ou refuser les deux innovations essentielles qui la séparent du moyen âge. Adopteront-ils en premier lieu son attitude positive de soumission aux réalités, qui fait de la science avant tout une puissance sur la nature, ou bien préféreront-ils dénoncer le matérialisme d'Occident ? Accueilleront-ils aussi cet esprit d'indépendance en face de toute autorité qui est le second trait, moral celui-ci, de notre culture ? C'est tout le problème, et ils sont déjà quelques-

1. E. Saussey, dans *Bulletin d'études orientales*, de l'Institut français de Damas, t. I, 1932, pp. 201-202.

uns à s'en apercevoir. » Pour nous, nous dirons que le modernisme outrancier est aussi dangereux que le traditionalisme figé et qu'il ne peut y avoir d'alternative entre le matérialisme et l'esprit d'indépendance en face de toute autorité d'une part et le doctrinarisme étroit et la brutale intolérance d'autre part. La philosophie chrétienne nous fournit une autre solution de juste milieu, mais il est bien regrettable que, trop inconnus des mouvements arabes, ses représentants ne puissent les aider à se pénétrer d'une culture plus humaine.

IV. — *L'idée d'adaptation et Clément d'Alexandrie*

Nous avons analysé ici même il y a quelques mois[1] un ouvrage qui nous expose l'une des principales et des plus connues tentatives d'adaptation, celle du Père de Nobili aux Indes. Cette question, si elle se pose particulièrement avec insistance en notre temps de grand développement missionnaire, remonte pourtant bien plus haut : c'est elle qui fit le fond de la discussion des judaïsants à l'époque apostolique. Plus tard, alors que le Christianisme se répandant partout avait gagné des intellectuels, des philosophes, des écrivains, des gens du monde, le gros problème fut ardemment agité de la possibilité d'accord entre le Christianisme et la culture païenne, entre la folie de la Croix et la sagesse antique : les historiens des premiers siècles de l'Eglise et les biographes des Pères de l'Eglise ont eu souvent à aborder cette question qui troubla alors profondément les esprits[2]. Clément d'Alexandrie fut l'un de ceux qui contribuaient le mieux à la résoudre dans le sens de l'adaptation. M. l'abbé Camelot, professeur de grec à l'Université catholique de Lille, vient d'étudier, avec toutes les ressources d'une érudition très étendue et d'un

1. *Revue Apologétique*, janvier 1932, pp. 110-112, Robert de Nobili, l'apôtre des Brahmes, première Apologie, texte traduit et annoté par le P. Dahmen, S. J., aux Editions Spes.

2. Cf. par ex. M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, V, p. 327. G. Boissier, *La fin du paganisme*, t. I, livre III : Conséquences de l'éducation païenne pour les auteurs chrétiens, pp. 221-343. H. Goelzer, *La latinité de S. Jérôme*, p. 8. P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, pp. 15-39 — et aussi L. Méridier, *Influence de la deuxième Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*. F. Boulanger, *Grégoire de Naziance*. G. Combès, *S. Augustin et la culture classique*. H. Pinault, *Le platonisme de S. Grégoire de Naziance*. E. Fleury, *Hellénisme et Christianisme. S. Grégoire de Naziance et son temps* (bibliographie donnée par M. Camelot, article cité *infrà*, p. 567).

jugement remarquablement informé, l'attitude de ce philosophe chrétien vis-à-vis de l'hellénisme païen[1]. Nous ne retiendrons ici de cette étude technique que ce qui peut intéresser l'action missionnaire contemporaine. « L'Eglise, au cours du deuxième siècle, s'était largement répandue, et dans tous les milieux... Il y a maintenant des riches parmi les chrétiens, et cette société déjà nombreuse ne s'accommoderait plus de la communauté de biens primitive. Il y a parmi les chrétiens des savants, des philosophes auxquels ne suffirait plus la foi commune ; ils ont gardé de leur origine le désir d'une connaissance supérieure, ésotérique, et aussi d'une connaissance organisée et systématisée. Clément fut l'homme qui répondit à cette double nécessité : il avait posé et résolu le problème pratique de l'usage des richesses ; il posa et résolut aussi le problème théorique de l'utilisation des richesses intellectuelles du paganisme » (premier article cité, p. 39). Les Missions contemporaines n'ont-elles pas aussi le plus grand besoin de quelqu'un qui saurait poser et résoudre le problème de l'utilisation des richesses intellectuelles — et des valeurs morales — du paganisme : le fait est particulièrement frappant aux Indes, mais il en est de même de la Chine, de l'Islam et même — toutes proportions gardées — de l'Afrique. Si l'Eglise missionnaire veut atteindre les élites intellectuelles ou sociales, si en outre — ce qui n'est peut-être pas assez considéré — elle veut que la conversion au catholicisme ne soit pas seulement une adhésion superficielle et formaliste, mais une conviction qui saisit toute l'âme et réagit sur la vie sociale comme sur les pratiques individuelles, il faut que ce problème soit résolu comme il l'a été aux premiers siècles de l'Eglise. On lira dans les pages si documentées de M. Camelot comment Clément d'Alexandrie pratiqua pour son compte la synthèse du Christianisme et de l'Hellénisme, d'une façon qui n'est pas d'ailleurs absolument irréprochable puisqu'il semble n'avoir pas suffisamment tenu compte de la transcendance du Christianisme, ce qui est le grand danger en cette matière. Synthèse de la culture littéraire et de la morale chrétienne : « son hellénisme n'est pas pour lui un

1. Les idées de Clément d'Alexandrie sur l'utilisation des sciences et de la littérature profane. *Recherches de science religieuse*, février 1931, pp. 38-66. Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque, *ibidem*, décembre 1931, pp. 541-569.

moyen de se créer un christianisme nouveau, supérieur au christianisme des fidèles et de l'Eglise. Il ne veut s'en servir que comme d'un moyen pour attirer au Christ ou pour lui conserver des âmes qui autrement demeureraient païennes ou se perdraient dans les folies d'une fausse gnoce » (premier article, p. 66). Synthèse de la philosophie païenne et de la théologie chrétienne : « Clément ne se bornant plus, comme tel de ses prédécesseurs, à exposer le dogme ou la morale, à défendre la foi contre les païens ou les hérétiques, fut le premier à montrer l'aide précieuse que pouvait apporter au théologien l'utilisation de la philosophie humaine, de ses procédés et de ses résultats ; il fut le premier à envisager l'approfondissement et la mise en œuvre d'éléments rationnels fournis par la philosophie, des éléments surnaturels fournis par le dogme. Il montra aux théologiens comment la philosophie de Platon et d'Aristote peut les aider à tirer de la révélation tous les éléments qu'elle contient en germe... Clément d'Alexandrie est un chrétien qui n'a rien voulu renier de l'hellénisme, mais qui a voulu le mettre tout entier au service de sa foi. Des insuffisances et des maladresses dans la réalisation n'empêchent pas que, pour avoir tenté une pareille entreprise, Clément ne soit pour nous une des figures les plus attirantes du christianisme antique » (deuxième article, p. 564 et 569). Puissent se trouver parmi les théologiens modernes de nouveaux Clément d'Alexandrie qui tenteront la synthèse entre le christianisme et la sagesse ou la culture orientales, ne se satisfaisant pas de la critique nécessaire mais insuffisante des « idéaux de l'Orient », mais s'efforçant d'intégrer leurs éléments solides et durables dans l'unique vérité divine.

V. — *L'œuvre scientifique du R. P. Poidebard, missionnaire en Syrie*

La Mission des Jésuites de Syrie qui, outre l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, possède tant d'autres magnifiques œuvres d'enseignement ou d'apostolat, compte plusieurs religieux renommés pour leur compétence scientifique et leurs ouvrages de valeur, tels le R. P. Lammens, spécialiste des questions musulmanes anciennes et contemporaines, les Pères Paul et René Mouterde et le Père Ronzevalle, auteurs de nombreuses études d'ar-

chéologie, le Père Bouyges, éditeur de la Bibliotheca arabica Scholasticorum, qui est vraiment un maître dans les questions de la philosophie arabe médiévale, tels aussi les Pères de Jerphanion et Mallon qui furent professeurs à l'Université Saint-Joseph et qui sont maintenant l'un à l'Institut pontifical oriental de Rome, l'autre à l'Institut biblique pontifical de Jérusalem. Un autre Père a acquis depuis quelques années une célébrité bien justifiée par ses importants travaux scientifiques : le R. P. Poidebard, qui n'est pas professeur à l'Université Saint-Joseph (où il réside cependant), mais est chargé à Beyrouth du ministère auprès des réfugiés arméniens des camps qui exposent leurs misérables baraquements, leur agitation des commerçants qui ne perdent jamais courage et refont bien vite, par des moyens pas toujours très scrupuleux, une fortune tant de fois spoliée, leur grouillement d'enfants, en bordure de la mer, à l'est de la ville. La connaissance de plusieurs langues orientales, nécessaire pour l'apostolat auprès de ces Arméniens d'origine si diverse et dont l'histoire est si brutalement agitée, a aidé beaucoup le R. P. Poidebard à mener à d'excellents résultats la tâche qui lui était confiée : organiser et diriger des écoles, un ouvroir, un dispensaire, des catéchismes, s'entendre avec les autorités du Haut Commissariat français et avec celles de l'Office Nansen de la Société des Nations pour améliorer le sort des réfugiés : et aujourd'hui de vastes et toutes neuves agglomérations bâties sur les collines surplombant la mer reçoivent les milliers d'Arméniens de ces camps peu à peu délaissés.

Au cours de la guerre de 1914-1918, le R. P. Poidebard avait été désigné comme représentant de l'état-major français auprès du corps expéditionnaire anglais en Irak et en Perse, puis en 1918 il alla comme observateur au Caucase jusqu'à l'occupation de Bakou par les troupes soviétiques. Il nous a laissé le récit de ces événements assez peu connus mais qui ont pourtant tenu une place considérable dans la politique orientale contemporaine, dans un ouvrage d'allure très vivante, plein de faits et d'appréciations : « *Au carrefour des routes de Perse* » (éditions Crès, Paris, 1923). Le R. P. Poidebard continue ensuite ses études géographiques, par exemple en Irak (*Mossoul et la route des Indes*, supplément [épuisé] de l'*Asie française*, mai 1923), dans une région qui suscite beaucoup de rivalités entre la Turquie et la

France, mandataire de la Syrie : la Haute-Djezireh ou le fameux « bec de canard » (*la Haute-Djezireh*, revue *la Géographie* mars-avril 1927). Mais bientôt, abandonnant la géographie humaine et politique, le R. P. Poidebard se consacre désormais tout entier à la géographie historique et à l'archéologie. Depuis 1927, chargé de mission par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, il s'est attaché à l'étude de l'occupation romaine dans le désert de Syrie et à la reconstitution du *limes* romain qui, du Djebel Druze au Tigre, défendait la frontière orientale de l'Empire contre les incursions des envahisseurs. La grande originalité de ces travaux fut, on le sait, la méthode employée pour ces recherches, l'observation et la photographie aériennes qui permettent non seulement de relever des vestiges ou certains détails sur le sol invisibles à terre, mais de découvrir des ruines enfouies sous terre, grâce aux différences de teinte du sol apparaissant sur les photographies aériennes, sans compter que dans ces immenses étendues désertiques l'utilisation de l'avion permet des recherches qui seraient impossibles avec les moyens ordinaires, au moins avant de longues années. Le R. P. Poidebard a exposé en détail cette méthode si intéressante et dont l'emploi généralisé dans les recherches archéologiques et géographiques autoriserait les plus grands espoirs, dans divers articles où il relate aussi les résultats de ces travaux (l'*Illustration* du 25 mai 1929, les *Etudes* du 5 octobre 1929, *Terre, Air, Mer* [Revue de la Société de Géographie de Paris] janvier 1932 et plusieurs articles de la revue « *Syria* » de 1927 à 1932). Le R. P. Poidebard met actuellement la dernière main à l'exposé d'ensemble de ses travaux et de ses découvertes qui, illustré d'importants documents photographiques, sera une des plus précieuses contributions à l'histoire de l'Empire romain dans le Proche Orient. Dans sa modeste chambre de l'Université catholique de Beyrouth, nous l'entendions évoquer avec passion ses longues et épuisantes randonnées aériennes et faire le plus vibrant éloge de ses pilotes comme aussi des officiers et soldats méharistes qui l'accompagnaient dans ses tournées de vérification au sol. Avec les récits de son journal de bord ou de route, avec ses photographies aériennes si évocatrices, avec les plus récents documents épigraphiques trouvés par lui-même ou ses confrères de l'Université[1], appuyant et contrô-

1. Cf. par ex.: « *La strata Diocletiana et ses bornes milliaires* », par le

lant ses observations et ses déductions par les plus érudites publications archéologiques, le Père Poidebard nous faisait revivre cette époque de l'Empire romain qu'à tant de points de vue l'on pourrait comparer à notre époque où la France mandataire reprend en Syrie la même œuvre de pacification et de civilisation. Lui-même d'ailleurs écrit (dans *Terre, Air, Mer*, janvier 1932, pp. 12-16) : « L'édition provisoire de la carte du *limes* romain d'Orient, présentée le 6 novembre (1931) à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, nous donne déjà tous les postes de défense de la frontière, ses organisations économiques et ses points d'eau... L'étude du *limes* romain d'Orient nous met donc en présence d'une organisation du désert de Syrie basée sur une connaissance approfondie des connaissances géographiques, mais elle nous donne également certains détails intéressants sur la politique romaine avec les tribus... La Syrie romaine était considérée par l'Empire comme le débouché et le départ des grandes voies de relations avec l'Inde et l'Asie extrême. Nous avons retrouvé plusieurs de ces routes caravanières, minutieusement organisées soit avec l'Arabie, soit avec les comptoirs du golfe Persique. Rien n'a changé : la Syrie est encore destinée, par la géographie même, à ce rôle important dans la politique internationale de garder une voie terrestre des Indes et d'Extrême-Orient vers la Méditerranée et l'Europe. Il ne peut nous être indifférent, à nous Français, que les communications automobiles reprennent le tracé des anciennes voies de caravanes et que les communications aériennes suivent le même parcours : Beyrouth-Damas-Bagdad. »

Un rapprochement intéressant entre l'époque de l'Empire romain et la nôtre peut être fait en particulier à propos de l'utilisation des troupes indigènes[1]. Un ouvrage anglais très documenté[2] a paru en 1914 sur « les troupes indigènes de l'armée impériale romaine » et il serait bien souhaitable que le R. P. Poidebard nous en donnât une édition française mise à jour d'après

P. René Mouterde. Mélanges de l'Université S.-Joseph, Beryrouth, t. XV, fascic. 6, 1930, 15 p., 3 planches, 3 figures, une carte (tiré à part . 9 fr.).

1. Sur l'utilisation des troupes indigènes dans l'armée française actuelle, cf. notre article « L'emploi des troupes indigènes et leur séjour en France » dans *Les Etudes* du 20 novembre 1931, pp. 388-409.

2. *The Auxilia of the roman imperial army*, par G. L. Cheesman, fellow and lecturer of New College, Oxford, à la Clarendon Press. Oxford 1914, 192 p., sans indication de prix (l'ouvrage revient actuellement à 45 fr.).

les découvertes épigraphiques depuis 1914 et complété d'après ses propres travaux. Mieux que personne, puisqu'il joint à ses connaissances historiques un contact prolongé avec les troupes indigènes actuelles, il pourrait nous donner aussi un parallèle entre les troupes indigènes de l'armée romaine et celles de l'armée française actuelle, parallèle qui ne serait certes pas sans intérêt aussi bien pour une meilleure compréhension de l'histoire militaire de l'Empire romain que pour l'orientation de notre politique indigène en Asie comme en Afrique. Ne sont-elles pas à méditer encore particulièrement aujourd'hui ces paroles de M. Cheesman, louant (pp. 100-101) « la sagesse du gouvernement impérial qui utilisait les éléments que lui fournissait la diffusion de la culture et de la civilisation et substituait à l'ancienne hégémonie de l'Italie une classe dirigeante issue de toutes les parties de l'Empire. Il est vrai que cette politique fut un échec et que l'Empire organisé sur ces bases ne réussit pas à élever des défenses assez solides pour résiter à la pression extérieure. Mais si ce fut un échec, ce ne fut pas nécessairement une erreur. Sa meilleure justification et la solidarité de l'Empire au IVe siècle, qui exerça une si puissante influence sur l'esprit des envahisseurs barbares. Il est plus que douteux qu'une politique plus étroite qui eût maintenu rigidement la suprématie de l'Italie et eût refusé à la majorité des provinciaux toute participation à l'administration eût mieux réussi, mais il est certain que si le progrès de la civilisation avait manqué du stimulant que donnait l'espoir du pouvoir politique, l'influence de l'Empire romain sur l'Europe aurait été moindre. »

Paul CATRICE.

CHRONIQUES

Chronique des Actes du Saint-Siège

Les Actes du Saint-Siège en 1931 et 1932[1]

SOMMAIRE. — I. RAPPORTS AVEC LES ETATS: 1. Italie; 2. Espagne; 3. Audiences solennelles.

II. EXERCICE DU POUVOIR ADMINISTRATIF : 4. Rome; 5. Curie romaine; 6. Provinces et diocèses; 7. Délégations, Vicariats, Préfectures et Missions; 8 Abbayes; 9. Envoi de légats; 10. Erection de basiliques mineures: 11 Approbation de constitutions religieuses; 12. Message, Encycliques, Allocution; 13. Lettres diverses du pape.

III. EXERCICE DU POUVOIR DOCTRINAL : 14. Encyclique *Non abbiamo bisogno*; 15. Encyclique *Quadragesimo anno;* 16. Décret sur l'eugénique et l'éducation sexuelle; 17. Livres à l'index; 18. Mesures diverses.

IV. EXERCICE DU POUVOIR LÉGISLATIF : 19. Prélats. Clercs. Chanoines. Religieux. Ordres militaires. Pieuses associations; 20. Confirmation. Ordre. Mariage; 21. Usage des cloches. Catéchisme. Ecoles. Bénéfices; 22. Prescriptions liturgiques.

V. EXERCICE DU POUVOIR JUDICIAIRE : 23. Indulgences; 24. Causes d'ordination; 25. Causes matrimoniales; 26. Causes de béatification et canonisation.

I. — RAPPORTS AVEC LES ETATS

1. Les difficultés avec le gouvernement fasciste, au sujet de l'Action catholique italienne, ont été l'occasion de trois documents publiés aux *Acta* : une longue lettre autographe du Saint-Père au cardinal Schuster, archevêque de Milan, présentant la défense de l'Action catholique italienne contre les attaques fascistes (26 avril 1931) ; un discours prononcé par le pape le 31 mai 1931, dans la salle du Consistoire, après la lecture du décret sur

1. Dans cette chronique, j'analyse tous les actes parus aux *Acta Apostolicae Sedis*, de janvier 1931 à juin 1932 inclusivement.

l'héroïcité des vertus du vén. Glycère Landriani, des Clercs réguliers des Ecoles pies ; enfin l'encyclique *Non abbiamo bisogno* du 29 juin 1931 (voir au n° 14). Ce douloureux conflit s'est heureusement terminé par un accord signé le 2 septembre 1931 et publié le jour même par l'*Osservatore Romano*.

2. En Espagne, le cardinal Segura, archevêque de Tolède, exilé par la République espagnole, et démissionnaire de son siège, a reçu du Saint-Père une lettre autographe le félicitant de ce sacrifice (1er oct. 1931) ; le T. R. P. Ledochowski, général des Jésuites, a également reçu de la Secrétairerie d'Etat une lettre d'encouragement et de sympathie, à propos des épreuves et des persécutions subies par l'Ordre dans la Péninsule (29 oct. 1931). Un message a du reste été adressé, par l'intermédiaire de la nonciature de Madrid, à tous les cardinaux, archevêques, évêques, prêtres séculiers et réguliers, et fidèles d'Espagne, protestant avec énergie contre les offenses faites aux droits de l'Eglise, aux droits de Dieu et des âmes, et assurant les Espagnols de toute la sympathie et des prières du Souverain Pontife[1].

3. Ont été reçues en audiences solennelles pour la présentation de leurs lettres de créance : l'ambassadeur extraordinaire et plénipotentiaire de la République du Pérou (15 déc. 1930) ; celui du Chili (2 mai 1931) ; celui de la République Argentine (2 juin 1931) ; celui de la Colombie (7 nov. 1931) ; celui de la République d'Haïti (16 nov. 1931). Son Altesse impériale Asfa Wossen, prince héritier d'Ethiopie, a été également reçue en audience solennelle le 20 janvier 1932.

II. — Exercice du pouvoir administratif

4. De nouvelles paroisses ont été établies à Rome : le titre cardinalice de saint Pancrace, au Janicule, a été érigé en église paroissiale par acte du 12 avril 1931 ; en démembrant la paroisse de Sainte Marie-Libératrice au Testaccio, une nouvelle paroisse confiée aux Jésuites a été créée : son église paroissiale est l'église de saint Sabbas sur le Petit Aventin (5 déc. 1931) ; avec des ter-

1. Le texte de ce message (non daté) n'est pas reproduit aux *Acta*. Il a seulement été analysé en note (p. 452) à l'occasion de la lettre du Cardinal Secrétaire d'Etat au général des Jésuites.

ritoires détachés des paroisses de saint Joseph sur la via Nomentana et de sainte Thérèse, une nouvelle paroisse dite de Notre-Dame des Douleurs a été constituée. L'église, desservie par les Mercédaires, est l'église nationale de la République Argentine (2 fév. 1932) ; enfin, sur la via Tusculana, autour de l'église en construction de Marie Auxiliatrice, une nouvelle paroisse a été érigée ; elle est confiée aux Salésiens (25 mars 1932).

Une constitution apostolique du 6 janvier 1932 a prescrit la visite apostolique dans le diocèse de Rome. Cette constitution a été suivie d'une lettre apostolique en date du 10 janvier 1932, donnant au Cardinal vicaire, le cardinal Marchetti-Selvaggiani, les pouvoirs les plus étendus pour faire cette visite.

Le 24 avril 1931, en la fête de Saint-Fidèle de Sigmaringen, le Saint-Père a béni le nouveau collège de la Propagande sur la colline du Janicule. De plus, une constitution apostolique du 26 octobre 1930 a érigé à Rome le collège Pie Hollandais, avec le titre de « collège pontifical », sous le patronage de S. Willibrord, évêque d'Utrecht, et lui a donné ses statuts.

Enfin, un décret de la Cérémoniale, du 2 décembre 1930, a confirmé et remis en vigueur les deux décrets du 30 mai 1902 relatifs aux cérémonies liturgiques que les cardinaux à Rome peuvent être appelés à présider. L'un s'adresse aux cardinaux, et l'autre aux curés de Rome. La congrégation « rappelle à tous que la dignité des princes de l'Eglise doit inspirer une grande réserve dans les invitations dont ils sont l'objet, et dans la mesure où il les acceptent. Il ne convient pas de faire pontifier un cardinal si la solennité de la fête ou de la cérémonie ne justifie pas pleinement la présence d'un si haut dignitaire ecclésiastique. Avant d'accepter une invitation, les cardinaux s'assureront également que le nombre et la qualité des clercs assistants permettent d'observer tous les rites prescrits par le cérémonial dans les offices où un cardinal pontifie. La suite d'un cardinal devra être en rapport avec le degré de solennité de la cérémonie. Elle ne pourra jamais comprendre moins d'un noble familier, un caudataire, et un domestique en habit. » *Nouvelle revue théologique*, 1931, p. 347-348.

5. Un *motu proprio* du 18 janvier 1931 a ordonné l'emploi, à partir du 12 février, d'un nouveau sceau de plomb pour les bulles de la Chancellerie apostolique. Sa Sainteté Pie XI en

a modifié le dessin, les dimensions et le poids, afin de rendre plus aisée l'expédition des lettres. Le nouveau sceau est reproduit en grandeur naturelle dans les *Acta* de 1931, p. 51. C'est, avec quelques changements de détail, la disposition en usage depuis le XI[e] siècle : d'un côté, l'effigie des apôtres Pierre et Paul, saint Pierre à la droite du spectateur, et saint Paul à sa gauche ; de l'autre, le nom du pape au nominatif avec le chiffre romain : *Pius Papa XI.*

Un *motu proprio* du 24 avril 1931 a institué l'office de visiteur ordinaire des séminaires. Ce visiteur appartient à la congrégation des Séminaires où il occupe le premier rang après le secrétaire de la congrégation. Il commencera, comme de juste *(ut par est)*, la visite canonique par les séminaires d'Italie ; et comme, en Italie, les séminaires régionaux ou interdiocésains dépendent, à un titre tout spécial, du Saint-Siège, il devra les visiter tous, les uns après les autres, chaque année.

6. D'après l'art. 2 du Concordat du 13 août 1929, *la Prusse* est désormais divisée en trois provinces ecclésiastiques : la province de Cologne avec 5 évêchés suffragants (Aix-la-Chapelle, Osnabrück, Limbourg, Munster et Trêves) ; la province de Paderborn, avec 2 évêchés suffragants (Hildesheim et Fulda) ; la province de Breslau, avec 3 suffragants (évêchés de Berlin et d'Ermland ; prélature *nullius* de Schneidemühl). Une constitution apostolique du 13 août 1930 a délimité avec précision chacun de ces diocèses. Des rectifications de limites ont été ensuite apportées aux diocèses de Fulda et de Mayence (5 déc. 1930) ; aux diocèses de Paderborn et de Cologne (27 nov. 1931) ; aux diocèses de Paderborn et de Fulda (2 janvier 1932).

En Hongrie, une constitution du 19 juin 1931 a donné pour siège au nouveau diocèse de Csanad la ville de Szeged : l'ancien diocèse de Csanad, dont la partie roumaine a formé en 1930 le diocèse de Temesvar (ou Timisoara) avait son siège à Temesvar.

En Roumanie, le diocèse de Transylvanie ou Ardéal, s'appellera désormais Alba Julia, du nom de la ville où l'évêque a sa résidence (22 mars 1932).

En Italie, de nouvelles limites ont été fixées entre le diocèse de Vicence et celui de Padoue (20 août 1930). Le village italien

d'Erbonne qui faisait partie du diocèse de Lugano, en Suisse, a été rattaché au diocèse de Côme, en Italie (6 mars 1931).

En *Suisse*, l'abbaye nullius Saint Maurice d'Agaune, en Valais, qui relevait de la Propagande, en a été détachée et mise, comme tous les diocèses de Suisse, sous la juridiction de la Consistoriale (5 fév. 1932).

L'île de *Mytilène*, qui appartient maintenant à la Grèce, a été détachée de l'archidiocèse turc de Smyrne et rattachée au diocèse grec de Chio (20 août 1931).

L'organisation ecclésiastique des *Indes* se continue. Divers territoires ont été détachés des diocèses de Kumbakônam (Indes anglaises), de Pondichéry (Indes françaises), et de Mysore (Indes anglaises) pour former le nouveau diocèse de Salem, qui aura sa cathédrale dans cette ville. Le nouveau diocèse, suffragant de Pondichéry, est confié aux Missions étrangères de Paris, et celui de Kumbakônam passe au clergé indigène (26 mai 1930). — Avec des territoires enlevés à l'archidiocèse de Verapoly (Indes anglaises) a été constitué le nouveau diocèse de Vijayapuram, suffragant de Verapoly, et confié aux Carmes déchaux de la province de Navarre (14 juil. 1930). — Une portion de territoire a été détachée du diocèse de Quilon (Indes Anglaises), pour former le nouveau diocèse de Kottar, suffragant de Verapoly, confié au clergé indigène, et dont la cathédrale sera l'église Saint-François-Xavier de Kottar (26 mai 1930). — Une partie du territoire de l'archidiocèse de Calcutta lui a été enlevée pour être rattachée au diocèse de Patna (4 janvier 1931).

Aux Etats-Unis, l'Etat de Nevada, jusqu'alors partagé entre les deux diocèses de Salt-Lake-City et de Sacramento, formera le nouveau diocèse de Reno, suffragant de San-Francisco (27 mars 1931).

Au *Chili*, le vicariat apostolique de Tarapacà a été supprimé, et son territoire fait désormais partie du nouveau diocèse de Iquique, suffragant de Santiago-du-Chili. Ce diocèse comprend, en plus de ce territoire, la province d'Arica, qui appartenait auparavant au diocèse péruvien d'Arequipa (20 déc. 1929).

Au Mexique, deux paroisses ont été détachées de l'archidiocèse de Puebla, pour être rattachées au diocèse de Papantla. Le siège épiscopal de ce dernier diocèse a été transféré de Papantla à Teziutlan, où l'église de l'Assomption devient cathédrale (19 juin 1931).

Au Brésil, avec des territoires enlevés à l'archidiocèse de Belèm de Parà, deux prélatures *nullius* ont été créées : celle de Marajo, composée de huit paroisses, avec siège à Soure ; et celle de Gurupy, composée de quatre paroisses, avec siège à Ourem (14 avril 1928). — Au Brésil toujours, ont été constituées : la prélature *nullius* de Paracatù, avec des territoires enlevés aux diocèses de Montes Claros et d'Uberaba (1er mars 1929) ; celle de Diamantino, avec des territoires enlevés à l'archidiocèse de Cuyaba (22 mars 1929) ; et celle de Jatahy, avec quatre paroisses enlevées au diocèse de Goyaz (21 juin 1929). — Il y a eu aussi des échanges de territoires, dans l'Etat de Sao-Paolo, entre les diocèses de Sorocaba et de Botucatù (5 fév. 1932).

En Uruguay, le siège épiscopal du diocèse de Melo a été transféré de Melo à Florida, et le diocèse porte désormais les noms de Florida et Melo (11 août 1931).

7. Du vicariat apostolique de *Norvège et Spitzberg*, six provinces civiles ont été détachées : trois (Finmark, Tromsoe et Nordland, y compris les îles du Spitzberg), forment la mission indépendante de la Norvège septentrionale, dont le siège est à Tromsoe, les trois autres (Nord Troendelag, Soer Troendelag et More) constituent la mission indépendante de la Norvège centrale (7 et 8 avril 1931). Ainsi réduit à sa partie méridionale, le vicariat apostolique de Norvège prend le nom de Oslo (10 avril 1931).

Le délégué apostolique de *Constantinople* a juridiction sur toutes les églises de n'importe quel rite dans tous les pays soumis au gouvernement turc (notification de la Secrétairerie d'Etat, parue aux *Acta* du 2 février 1931).

En *Asie-Mineure*, la mission de Trébizonde, confiée aux Capucins, a été séparée du vicariat apostolique de Constantinople et érigée en mission indépendante sous la juridiction de la Propagande (20 juin 1931).

Aux *Indes Anglaises*, la mission indépendante de Sikkim, confiée aux Missions étrangères de Paris, a été érigée en Préfecture apostolique (16 juin 1931).

En *Chine*, avec des territoires enlevés au vicariat de Tsinänfu (dans le Chantong), a été constituée la préfecture apostolique de Lintsing, confiée au clergé indigène (5 avril 1931). — Avec dix

sous-préfectures civiles enlevées au vicariat de Taiyuänfu (Chansi septentrional) a été constituée la préfecture apostolique de Yutze, confiée aux Frères Mineurs (17 juin 1931). — Dix sous-préfectures civiles ont été enlevées au Vicariat de Ningpo, dans le Tché-kiang, pour former la Préfecture apostolique de Chuchow, confiée aux Missionnaires canadiens de Scarboro Bluffs, dans l'Ontario (2 juill. 1931). — Du vicariat de Changteh (Hounan), six sous-préfectures civiles ont été détachées pour constituer la préfecture apostolique de Lichow, confiée, comme le Vicariat, aux ermites de Saint Augustin (6 mai 1931). — Du même vicariat, quatre autres sous-préfectures civiles ont été détachées pour constituer la Préfecture apostolique de Yochow, elle aussi confiée aux ermites de Saint Augustin (7 mai 1931). — Avec un territoire enlevé au Vicariat de Changhsa a été constitué le Vicariat apostolique de Hengchow. Ce Vicariat a été confié aux Frères Mineurs italiens qui évangélisaient déjà celui de Changhsa (23 juillet 1930). — Dans la Chine Orientale, dix sous-préfectures civiles ont été détachées du Vicariat de Chefoo, pour constituer la Préfecture apostolique de Idushien, confiée (comme le vicariat de Chefoo) aux Frères Mineurs de la province Saint Louis d'Aquitaine (16 juin 1931). Cinq autres sous-préfectures civiles ont été détachées du même vicariat pour constituer la mission indépendante de Wethaiwei (18 juin 1931). — Du vicariat de Foochow (Chine orientale), six sous-préfectures civiles ont été détachées pour constituer la mission autonome de Kienning, confiée aux Dominicains (6 mai 1931). — Huit sous-préfectures civiles ont été enlevées au vicariat de Nankin pour former la Préfecture apostolique de Suchow, confiée aux Jésuites, comme le Vicariat de Nankin (1er juillet 1931). — Dans le Kouang-Si, un territoire a été enlevé au Vicariat apostolique de Nänning, pour constituer la mission indépendante de Wuchow, confiée aux Missions Etrangères de Maryknoll (30 juin 1930). — De nouvelles limites ont été fixées, dans le Shensi, entre le vicariat de Hänkungfu et la préfecture de Hingänfu (20 déc. 1930).

En *Mongolie*, une nouvelle délimitation a aussi été établie entre le vicariat apostolique de Siwäntze et celui de Tsining (20 nov. 1930).

En *Mandchourie*, la mission de Tsitsikar a été érigée en préfecture apostolique (17 août 1931).

Dans l'*Afrique occidentale française*, avec des territoires enlevés au vicariat du Cameroun, a été constituée la préfecture apostolique de Douala, confiée aux Pères du Saint-Esprit (31 mars 1931). — Le vicariat apostolique du Cameroun, amputé de la Préfecture de Douala, s'appellera désormais de Yaoundi (3 avril 1931). — De la préfecture apostolique du Sénégal a été détachée la colonie anglaise de Gambie, pour être érigée en mission autonome confiée à la province irlandaise des Pères du Saint-Esprit (6 mai 1931).

Au *Congo Belge*, la Préfecture apostolique de Matadi a été érigée en vicariat (23 juillet 1930). — Avec des territoires enlevés à la Préfecture de Coquilhat-Ville et au vicariat de Léopoldville, a été constituée la Mission autonome de Bikoro, confiée aux missionnaires belges du Sacré-Cœur d'Issoudun (3 janvier 1931). — De nouvelles limites ont été établies entre la préfecture apostolique de Coquilhatville (Missionnaires belges du Sacré-Cœur d'Issoudun) et celle de Basankusu, confiée aux missions étrangères de Mill-Hill (1er mars 1931). — Avec des territoires enlevés au vicariat de Kwango a été constitué le vicariat apostolique de Kisantu, confié aux Jésuites Belges (1er avril 1931).

De nouvelles limites ont été établies entre le vicariat apostolique de *Zanzibar* (Pères du Saint-Esprit) et celui de Nyeri confié aux Missionnaires de la Consolata (3 janvier 1931).

Dans l'*Afrique du Sud*, a été érigée la préfecture apostolique de Umtata, constituée par un territoire détaché du vicariat de Mariannhill (30 mars 1930). — Des territoires ont été détachés de la Préfecture apostolique de Salisbury (Rhodesia) pour constituer la mission indépendante de Bulawaya, confiée aux missionnaires de Mariannhill (4 janvier 1931). La préfecture apostolique de Salisbury, confiée aux Jésuites anglais, a été deux mois plus tard, érigée en vicariat (3 mars 1931). — Dix provinces civiles ont été détachées du vicariat apostolique du Cap de Bonne-Espérance, district occidental, et rattachées à la Préfecture du Cap de Bonne-Espérance, district central (28 juin 1930).

En *Colombie*, la préfecture apostolique de Caquetà a été érigée en vicariat (31 mai 1930). — La préfecture apostolique de Sinu s'appellera désormais Saint-Georges (12 janv. 1931).

En *Bolivie*, trois provinces civiles enlevées au diocèse de Santa

Cruz de la Sierra, ont constitué le vicariat apostolique de Chiquitos (27 janvier 1930).

La préfecture apostolique de *Nouvelle-Guinée centrale* (Océanie anglaise) a été érigée en vicariat (22 août 1931).

8. L'abbaye cistercienne de Casamare, avec toutes les maisons ou monastères qui en dépendent a été érigée en Congrégation indépendante de la commune Observance (14 décembre 1929). — L'ancienne abbaye cistercienne de Notre-Dame de Herdausen (diocèse de Paderborn, en Westphalie), fondée au XIe siècle, disparue au commencement du XIXe s., a été de nouveau érigée en abbaye (8 sept. 1931).

9. Ont été, par lettres du pape, désignés comme légats : Mgr Felici, nonce au Chili, pour présider le Congrès eucharistique national de Valdivia (25 nov. 1930) ; le cardinal Gonçalves Cerejeira, patriarche de Lisbonne, pour présider les fêtes portugaises du septième centenaire de S. Antoine de Padoue (5 mai 1931) ; le cardinal Liénart, évêque de Lille, pour présider à Lille les fêtes du cinquantenaire des Congrès eucharistiques internationaux (10 juin 1931) ; le cardinal Leme de Silveira Cintra, archevêque de Rio de Janeiro, pour présider l'inauguration de la statue monumentale du Christ-Roi, érigée par le Brésil sur le mont Corcovado, qui domine la capitale (14 sept. 1931).

10. Ont été érigées en basiliques mineures : le sanctuaire franciscain de Notre-Dame des Grâces à Tersat, diocèse de Senj, en Yougoslavie (7 juillet 1930) ; le sanctuaire de Notre-Dame de Bon Secours à Lablachère, diocèse de Viviers (24 août 1930) ; l'église S. Michel Archange, de Madrid, desservie par les Rédemptoristes (15 sept. 1930) ; l'église de l'Assomption, de Ségovie, desservie par les Bénédictins (7 oct. 1930) ; l'église de Notre-Dame de Lujan, dans le diocèse de La Plata, en Argentine (15 nov. 1930) ; l'église Notre-Dame de Liesse (Causa nostrae laetitiae), à Tongres, au diocèse de Liége (20 février 1931) ; l'église cathédrale de l'Assomption, à Evora, au Portugal (9 mars 1931) ; l'église S. Patrick à Zong-Derg, diocèse de Clogher, en Irlande (16 juin 1931) ; l'église de S. Etienne, à Budapest (15 mai 1931) ; l'église cathédrale de l'Assomption, à Gniezno, en Pologne (20 juin 1931).

11. Ont été approuvées pour sept ans, à titre d'essai : les constitutions de la Congrégation grégorienne des Serviteurs de l'Immaculée-Conception (8 sept. 1930) ; celles des Frères missionnaires de Mont-Poinur, dans l'archidiocèse de Bombay (29 juin 1931) ; celles des Sœurs Missionnaires Maristes, au diocèse de Lyon (30 déc. 1931).

Approbation définitive a été donnée : au statut pour les missions de la Société du Verbe divin, à Steyl, en Hollande (25 mars 1930) ; aux constitutions de la Société de Maryknoll (prov. de New-York) pour les missions étrangères (7 mai 1930) ; aux constitutions des Sœurs missionnaires de la Consolata, au diocèse de Turin (15 mai 1930) ; aux constitutions et statuts des Missions Etrangères de Parme, ou Institut de Saint François-Xavier (10 février 1931).

De son côté, la Congrégation pour l'Eglise orientale a approuvé définitivement la Congrégation des Sœurs des SS. Cœurs de Jésus et Marie, dont la maison mère est à Beyrouth, et a approuvé en même temps, mais seulement pour dix ans, ses constitutions (16 mars 1932).

12. Au premier rang des documents pontificaux, il convient de placer quatre encycliques adressées à tout l'univers : l'encyclique *Quadragesimo anno*, du 15 mai 1931, dans laquelle le Souverain Pontife renouvelle, précise et adapte aux conditions nouvelles du travail les admirables enseignements de Léon XIII, dans son encyclique *Rerum Novarum*, du 15 mai 1931 (voir au n° 15) ; l'encyclique *Nova impendet*, du 2 oct. 1931, sur la crise économique, le chômage et la course aux armements ; l'encyclique *Caritate Christi compulsi*, du 3 mai 1932, sur les prières et les expiations à adresser au Sacré-Cœur dans les maux actuels du genre humain ; enfin l'encyclique *Lux veritatis*, du 25 déc. 1931, dans laquelle, à l'occasion du quinzième centenaire du concile d'Ephèse, le pape met en lumière le rôle doctrinal du Saint-Siège dans la définition du dogme de la maternité divine de la Très Sainte Vierge. Des trois premières encycliques signalées, nous devons rapprocher le message radiophonique adressé à l'univers le 12 février 1931, à l'occasion de l'inauguration du poste émetteur de T.S.F. de la Cité du Vatican, et l'Allocution

prononcée en italien par Sa Sainteté à Saint-Pierre de Rome, au dixième anniversaire de son couronnement, le 12 février 1932.

13. Parmi les nombreuses lettres du Souverain Pontife insérées aux *Acta*, beaucoup sont des témoignages d'estime et d'affections envoyés à des prélats à l'occasion d'un événement particulier, et surtout d'un anniversaire : v. g. au cardinal Lafontaine, patriarche de Venise (16 déc. 1931), au cardinal Nasalli-Rocca, archevêque de Bologne (4 févr. 1932), à Monseigneur Sichy, archevêque de Kalocsa (13 déc. 1930), pour leurs noces d'argent épiscopales ; au cardinal Bertram, archevêque de Breslau (3 juillet 1931), pour ses noces d'argent épiscopales et ses noces d'or sacerdotales ; au cardinal Pompili, Vicaire de Sa Sainteté (15 déc. 1930), au cardinal Scapinelli di Leguigno, préfet de la Daterie (19 sept. 1931), au cardinal Maurin, archevêque de Lyon (16 mars 1932), pour le cinquantième anniversaire de leur sacerroce ; au cardinal Lépicier (27 mars 1932), pour le cinquantième anniversaire de sa profession solennelle dans l'Ordre des Servites ; à Monseigneur Henninghaus, vicaire apostolique de Yenchowfu (3 déc. 1931), pour le cinquantième anniversaire de son apostolat dans cette mission ; au cardinal Pierre Gasparri (25 avril 1932), à l'occasion de ses 80 ans ; à Monseigneur Kordac, archevêque de Prague (23 juill. 1931), démissionnaire pour raisons d'âge et de santé.

D'autres ont une portée plus générale : lettres au cardinal Pompili, Vicaire de Sa Sainteté, et au cardinal Sincero, secrétaire de la Congrégation pour l'Eglise orientale (25 déc. 1930), sur la célébration à Rome et dans tout l'univers catholique du quinzième centenaire du concile d'Ephèse ; lettre apostolique à Monseigneur della Costa, évêque de Padoue, pour le septième centenaire de la mort et de la canonisation de saint Antoine de Padoue (1er mars 1931) ; lettre à Monseigneur Melchiori, évêque de Nole, pour le quinzième centenaire de la mort de saint Paulin (15 avril 1931) ; lettre aux archevêques et évêques d'Allemagne, pour le septième centenaire de la mort de sainte Elisabeth de Hongrie (19 mai 1931) ; lettre à l'épiscopat tchécoslovaque (21 oct. 1931), en réponse à une adresse envoyée au Souverain Pontife ; letttre à M. M. Hahn, président du Comité de préparation du 70e congrès des catholiques allemands (18 août 1931). Voir aussi aux nos 1 et 2.

De ces lettres du Souverain Pontife, nous rapprocherons celle du Cardinal Secrétaire d'Etat (2 sept 1930) à Monseigneur Horace Mazzella, archevêque de Tarente, et à tous les évêques des Pouilles réunis à Molfetta pour leur assemblée annuelle. Voir aussi au n° 2.

III. Exercice du pouvoir doctrinal

14. Dans l'encyclique *Non abbiamo bisogno*, contre le fascisme (signalée au n° 1), Pie XI a rappelé avec vigueur « les droits sacrés et inviolables des âmes et de l'Eglise » : droit de chaque âme à se procurer des accroissements de bien spirituel, et de communiquer ce bien à ses frères ; droit de l'Eglise d'enseigner tous les hommes et spécialement la jeunesse ; il a réprouvé toute idéologie qui aboutit, en monopolisant l'éducation, à une statolâtrie païenne. « Une conception qui fait appartenir à l'Etat les jeunes générations, entièrement et sans exception, depuis le premier âge jusqu'à l'âge adulte, n'est pas conciliable avec la doctrine catholique ; elle n'est pas même conciliable avec le droit naturel de la famille... Prétendre que l'Eglise, le Pape, doivent se limiter aux pratiques extérieures de la religion (la messe et les sacrements) et que le reste de l'éducation appartient totalement à l'Etat, est inconciliable avec la doctrine catholique. »

15. Mais c'est surtout dans l'encyclique *Quadragesimo anno* (signalée au n° 12) que nous trouvons des précisions doctrinales. Elles sont relatives à la doctrine sociale de l'Eglise, et concernent : le droit de propriété, la détermination du juste salaire, l'intervention de l'Etat en matière de législation sociale, les rapports du capital et du travail, le capitalisme, le socialisme, etc. Ce n'est pas le lieu ici de développer ces différents points. Il suffit à notre analyse des Actes du Saint-Siège d'avoir souligné l'importance doctrinale de cette encyclique. Voir aussi au n° 12.

16. Un décret du Saint-Office, en date du 21 mars 1931, en condamnant « l'eugénique » et « l'éducation ou initiation sexuelle », a renvoyé, pour la solution catholique de ces problèmes, aux deux encycliques antérieures de Pie XI sur l'éducation chrétienne de la jeunesse (31 déc. 1929) et sur le mariage chrétien

(31 déc. 1930). C'est dans ces documents autorisés qu'on trouvera la réponse aux questions posées à ce sujet.

17. Le Saint-Office a prescrit d'insérer au catalogue de l'*Index* les ouvrages suivants : G. Dellhora, *La Iglesia catolica ante la critica en el pensamienta y en el arte* (27 nov. 1930) ; L. Dennefeld, *Le messianisme* (article du Dictionnaire de Théologie, et volume). Cette dernière condamnation est du 17 juillet 1930, mais elle n'a été publiée que le 16 décembre, avec la note officielle suivante : « Le Saint-Office, vu les bonnes dispositions et les intentions manifestées par l'auteur de corriger et de réformer son œuvre écrite et son enseignement, n'a pas cru devoir procéder à d'autres mesures. » Ont été également mis à l'Index : P. Martial Lekeux, *L'Ami* (6 mars 1931) ; Dr Th. H. Van de Velde, *Het volkomen Huwelijk* (Le mariage parfait). Ce dernier décret (14 mars 1931) rappelle qu'en vertu du canon 1396, « les livres condamnés par le Saint-Siège sont condamnés partout et dans toutes les traductions ». Le Saint-Office a aussi déclaré condamnés en vertu du canon 1399, n. 2 et n. 6, les quatre ouvrages ci-après d'Edouard Leroy : *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution ; Le problème de Dieu ; La pensée intuitive ; Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (24 juin 1931). A l'Index également : Léon Daudet, *Les Bacchantes* (20 févr. 1932) ; Félix Sartiaux, *Joseph Turmel, prêtre, historien des dogmes* (6 avril 1932).

18. A propos de la publication, à Bologne, d'un livre d'Alberto del Fante, *A Padre Pio di Pietralcina*, le Saint-Office a rappelé que ce livre était condamné *ipso jure* par le canon 1399, soit dans son texte original, soit dans ses traductions, et a renouvelé ses défenses antérieures d'aller voir ledit Père, ou d'avoir avec lui des relations même seulement épistolaires (22 mai 1931).

Sur requête du Saint-Office, Mgr Mario Sturzo, évêque de Piazza Armerina, en Sicile, a déclaré rétracter tout ce qu'il a publié, dans des livres et dans deux revues italiennes, contre la doctrine catholique et contre les récentes prescriptions du Saint-Siège touchant l'étude de la philosophie scolastique dans les séminaires, en conformité avec le canon 1366 (8 avril 1931).

Le prêtre Joseph Marazzi, du diocèse de Salerne (Italie méridionale), demeurant à New-York, a été frappé de suspense *a di-*

vinis par la Consistoriale, déclaré excommunié, et inhabile à tous offices et bénéfices ecclésiastiques (20 janv. 1932).

IV. Exercice du pouvoir législatif

19. En vertu d'un décret du 31 décembre 1930, auront droit désormais au titre officiel d'Excellence Révérendissime non seulement — comme autrefois — les patriarches soit latins, soit orientaux, les prélats *di fiochetti*[1], les nonces et les internonces, mais aussi les archevêques et évêques, soit résidentiels, soit même seulement titulaires, le maître de chambre de Sa Sainteté, les prélats assesseurs ou secrétaires des congrégations romaines, le secrétaire de la signature apostolique, le doyen de la Rote, et le substitut de la secrétairerie d'Etat.

Un abbé *nullius* qui n'a pas le caractère épiscopal ne peut pas, en dehors de son territoire, consacrer validement une église, même avec la permission de l'Ordinaire de ce territoire (réponse du 29 janvier 1931). Le canon 323, § 2, ne lui donne donc ce pouvoir que pour les églises de son territoire.

Dans un décret du 28 juillet 1931, la congrégation du Concile a rappelé aux clercs l'obligation de porter l'habit ecclésiastique déterminé par les coutumes légitimes des lieux, et les prescriptions de l'Ordinaire (c. 136) ; elle a précisé que les clercs ne doivent jamais paraître en public sans cet habit, et demandé aux Ordinaires de veiller avec soin sur ce point de discipline, et, le cas échéant, de punir les coupables conformément au droit (c. 2379).

Le même décret a rappelé aux prêtres qu'ils doivent avoir la *vestis talaris* lorsqu'ils célèbrent la sainte messe (c. 811, § 1). S'ils ne se conforment pas à cette prescription du droit, les curés et recteurs d'églises ne doivent pas leur permettre de célébrer dans leurs églises. Il faut veiller aussi, ajoute la congrégation, à ce que le prêtre soit revêtu de la *vestis talaris* pour l'administration publique des sacrements.

1. Les prélats *di fiochetti*, dont il est question dans ce décret, sont au nombre de quatre : le vice-camerlingue de la sainte Eglise, l'auditeur général de la chambre apostolique, le trésorier général de la Chambre apostolique, et le majordome. Ils sont ainsi appelés parce qu'ils ont, comme les patriarches, le privilège de mettre aux harnais de leurs chevaux des *fiochetti* (flocculi) ou houppes de soie violette. Voir *Annuaire pontifical*, 1930, p. 811.

Pour le service du chœur, si un chanoine (ou un bénéficier) a une juste raison de se faire remplacer dans un cas particulier, il ne peut se substituer qu'un chanoine (ou un bénéficier), conformément au can. 419, § 1, mais non pas un coadjuteur d'un chanoine (ou d'un bénéficier). Réponse du 29 janvier 1931.

Les distributions quotidiennes des chanoines (et, là où elles forment tout le bénéfice canonial, le tiers de leur montant) ne sont pas soumises à l'impôt de 2 |%, institué en Italie au profit des administrations diocésaines. Réponse du 20 mars 1931.

Le canon 397 accorde aux dignités et chanoines d'un chapitre un certain nombre de privilèges dont ils jouissent à leur tour, suivant l'ordre de préséance : suppléer l'évêque pour les offices solennels ; assister l'évêque lorsqu'il officie pontificalement ; administrer à l'évêque les derniers sacrements, et présider ses funérailles ; convoquer le chapitre, le présider, et régler tout ce qui concerne le chœur, etc. Comme le vicaire général a la préséance sur les dignités et chanoines (canon 370), on s'est demandé, si, en vertu de sa préséance, le vicaire général jouissait de ces privilèges. La Congrégation du Concile a répondu par la négative, en ajoutant également que le vicaire général chanoine ne pouvait pas arguer de sa préséance pour s'exempter du devoir d'assister l'évêque lorsqu'il officie pontificalement (10 mai 1931). La même réponse a précisé aussi que le vicaire capitulaire n'a pas non plus le droit, en vertu de son office, de se substituer aux dignités et chanoines pour les différentes fonctions énumérées au canon 397, et en particulier pour la célébration des offices aux jours les plus solennels de l'année.

Dans un institut de clercs, les supérieurs religieux n'ont le droit d'administrer les derniers sacrements (viatique et extrême-onction) hors de la maison religieuse qu'à leurs novices et à leurs profès, et non pas à leurs employés, à leurs élèves, et autres personnes comprises dans l'énumération du canon 514, § 1. Encore ne peuvent-ils porter publiquement la communion à ces novices et profès qu'en cas de nécessité et avec la permission au moins présumée du curé ou de l'Ordinaire du lieu (16 juin 1931).

Le 16 juillet 1931, le Souverain Pontife, par décret de la Congrégation des Religieux, a approuvé des statuts pour les sœurs tourières des monastères de moniales de n'importe quel ordre. Ces statuts, imprimés par la typographie vaticane, peuvent être

demandés à la Congrégation des Religieux, à Rome, palais de la Chancellerie.

Un évêque ne peut pas nommer consulteur diocésain un religieux ou un religieux sécularisé. Réponse du 29 janvier 1931.

Une instruction de la Congrégation des Religieux (1er déc. 1931) traite de la formation cléricale et religieuse des sujets religieux appelés au sacerdoce, et de l'enquête préalable à la réception des ordres.

Un différend, survenu entre les ordres de Malte et du Saint-Sépulcre, a été réglé par un décret de la Cérémoniale du 5 août 1931. Il résulte de cette décision que tous les documents antérieurs au 24 janvier 1868, relatifs à l'ordre du Saint-Sépulcre, sont sans valeur juridique. Son appellation officielle est *Ordre équestre du Saint-Sépulcre* (et non une autre), mais, par faveur de Sa Sainteté Pie XI, on ajoutera désormais : *de Jérusalem*. L'office de Grand-Maître ayant été supprimé par Pie XI le 6 janvier 1928 (*R. A.*, mai 1929, p. 604), le patriarche latin de Jérusalem, qui est le recteur et l'administrateur perpétuel de l'Ordre, ne peut pas porter ce titre ; les délégués de l'Ordre ne peuvent pas porter non plus celui de baillis ; mais les représentants du patriarche latin de Jérusalem seront appelés « lieutenants », et auront droit, mais eux seuls, au titre d' « Excellence ». Enfin, toutes les fois que le patriarche latin de Jérusalem créera de nouveaux chevaliers, il devra communiquer leurs noms à la Chancellerie des brefs, laquelle, si elle ne voit pas d'obstacle à ces nominations, les enregistrera et apposera son sceau et son visa sur les diplômes, car ces formalités sont nécessaires à la reconnaissance officielle de ce titre.

L'association dite *Catholica unio*, de Fribourg, en Suisse, dont le but est d'aider les vocations de prêtres orientaux, a été approuvée, ainsi que ses statuts modifiés, le 6 janvier 1931.

20. Dans l'Eglise latine, c'est vers l'âge de sept ans que le sacrement de confirmation doit être conféré aux enfants (canon 788) : on ne peut le leur administrer avant cet âge que s'ils sont en danger de mort, ou si le ministre du sacrement le juge opportun pour de justes et graves motifs (16 juin 1931).

Les *Acta* du 1er avril 1931 ont publié une très importante instruction de la Congrégation des Sacrements (27 déc. 1930) déter-

minant avec précision comment doivent être faites les enquêtes avant les ordinations. Cette instruction comprend trois paragraphes et un appendice : les trois paragraphes concernent : le devoir des Ordinaires de faire une enquête sérieuse sur les candidats aux ordres avant l'ordination ; l'enquête à faire avant la tonsure et les ordres mineurs ; l'enquête à faire avant les ordres sacrés. L'appendice donne trois formules utiles : une formule de déclaration à faire signer sous serment par les candidats à chacun des ordres sacrés ; un questionnaire à adresser aux curés des ordinands ; un autre questionnaire à l'usage d'autres personnes que l'Ordinaire jugerait à propos d'interroger[1]. Voir aussi au N° 19.

Une instruction de la Congrégation des Sacrements, en date du 1er août 1931, prescrit aux Ordinaires de n'accueillir que pour des raisons graves et spéciales les demandes de dispense de l'empêchement de consanguinité entre oncle et nièce, ou tante et neveu. Si le cas se présente, les Ordinaires ne devront transmettre la supplique qu'en l'accompagnant d'une recommandation personnelle spéciale.

Lorsque, pour de très graves raisons, l'Eglise croit pouvoir accorder la dispense de l'empêchement de religion mixte, ou de l'empêchement de disparité de culte, elle exige des futurs des engagements : liberté de la pratique religieuse pour le conjoint catholique ; éducation catholique de tous les enfants. Un décret du S. Office en date du 14 janvier 1932 déclare que cette dispense ne peut être accordée licitement ni même validement que si aucune autorité, dans le pays où les conjoints résident ou résideront un jour, ne peut légalement les empêcher de tenir leurs engagements.

Une réponse du 10 mars 1928 avait précisé que seule l'impossibilité *physique* d'avoir le curé, l'Ordinaire du lieu, ou un prêtre délégué par eux, donnait lieu à l'application du canon 1098. (*R. A.*, juin 1929, p. 729). Mais, d'après une réponse du 25 juillet 1931, on doit considérer comme *physiquement* absent un curé (ou un Ordinaire, ou un prêtre délégué) qui matériellement présent dans un lieu ne peut pas, sans un grave inconvénient, assister à un mariage, demander et recevoir le consentement des fu-

1. On trouvera dans *Le recrutement sacerdotal*, mai-juin 1932, p. 306-321, un article détaillé sur cette instruction.

turs. Dans ce cas, par conséquent, le mariage en question pourrait être validement célébré devant les seuls témoins, pourvu que l'on prévoie prudemment que cette situation doit encore durer un mois.

La réponse donnée le 20 juillet 1929, en vertu de laquelle doivent être considérés comme fils de non catholiques les enfants issus d'un mariage mixte (*R. A.*, mai 1930, p. 615), est une interprétation déclarative, et non pas extensive, du canon 1099 (réponse du 25 juillet 1931). Elle a donc, par application du canon 17, § 2, un effet rétroactif. La même solution vaut sans doute pour la réponse du 17 février 1930 (*R. A.*, juillet 1931, p. 104) déclarant fils de non catholiques ceux qui sont nés de parents apostats.

Le mariage subséquent des parents n'a pas pour effet de légitimer les enfants, lorsqu'au moment de leur naissance, l'un des parents n'avait pas encore l'âge requis pour contracter mariage, ou n'était pas encore baptisé (réponse du 6 décembre 1930).

21. C'est à l'autorité ecclésiastique seule, dit le canon 1169, § 3, qu'il appartient de réglementer l'usage des cloches d'une église. Et le § 4 ajoute qu'en général, une cloche bénite ne peut pas être employée à des usages purement profanes, sauf en cas de nécessité, à moins d'une permission de l'Ordinaire, ou d'une coutume légitime. Le 20 mars 1931, la Congrégation du Concile a prescrit aux curés et recteurs d'églises de se conformer exactement à ce canon, et de demander en temps utile la permission de l'Ordinaire si, pour un motif grave, les cloches doivent être employées à un usage qui ne soit pas strictement religieux. Les Ordinaires, ajoute la Congrégation, doivent veiller soigneusement à l'observation de ces règles, punir ceux qui ne s'y conformeraient pas, et même les signaler, le cas échéant, à la congrégation du Concile.

Un décret de la Congrégation du Concile a prescrit d'introduire dans le Catéchisme de Pie X quelques modifications pour mettre le texte en harmonie avec le nouveau droit ecclésiastique italien, tel qu'il résulte des accords du Latran (1er avril 1931).

Un office central pour les Ecoles et Institutions catholiques d'Italie a été établi auprès de la Congrégation des Séminaires et Universités. C'est à lui qu'il appartiendra d'autoriser l'ouver-

ture de nouveaux établissements, de leur donner des directions, et de veiller à leur bon fonctionnement (24 avril 1932).

Depuis trois ans déjà « une Commission d'hommes éminents par leur intelligence et leur expérience » avait été constituée par Sa Sainteté Pie XI auprès de la Congrégation des séminaires et universités, sous la direction de Mgr Ruffini, secrétaire de cette Congrégation, avec mission « d'étudier et de décider tout ce qui concerne l'organisation et le perfectionnement des Universités et Facultés d'études ecclésiastiques ». Cette Commission, « assistée d'ailleurs de docteurs éminents d'autres nations » a terminé sa tâche en 1931, et le résultat en a été la Constitution pontificale *Deus scientiarum*, du 24 mai 1931, et un règlement d'administration publique (*Ordinationes*), publié par la Congrégation des Séminaires et Universités, le 12 juin 1931.

On trouvera la traduction intégrale (mais malheureusement souvent fautive) de ces documents dans *la Documentation catholique* du 15 août 1931. Voir aussi l'analyse que j'ai donnée de ces textes dans le *Supplément* 1932 du *Dictionnaire pratique des Connaissances religieuses*, col. 868-871.

Deux réponses de la Congrégation du Concile sont relatives aux bénéfices. La première (20 nov. 1930) concerne la répartition (en Italie) des revenus entre deux bénéfices successifs, lorsqu'un bénéfice a changé de titulaire au cours d'une année ; la seconde (12 déc. 1931) décide que les produits des mines reviennent au bénéfice et non au bénéficier, déduction faite toutefois de ce qui a été dépensé par le bénéficier de l'exploitation, et des compensations qui lui sont dues pour la perte des fruits naturels de son terrain.

22. Un décret de la Congrégation des Rites du 1er novembre 1931 a prescrit un assez grand nombre de modifications aux rubriques actuelles, soit du calendrier, soit du bréviaire, soit du missel romain. La plupart d'entre elles sont consécutives à l'institution de la fête du Christ-Roi et à l'élévation de la fête du Sacré-Cœur au rite double de 1re classe avec octave privilégiée de troisième ordre. Une d'elles, cependant, concerne la cérémonie des cendres. Désormais, le célébrant qui, en l'absence d'un autre prêtre, doit s'imposer lui-même les cendres, le devra faire debout *ad altare conversus*, comme le prescrivait le *Memoriale rituum*

dans sa dernière édition (1920), et non pas à genoux *genibus flexis coram altari*, comme le disait la rubrique du missel.

Le Souverain Pontife, sur la demande de la Congrégation des Rites, a approuvé une formule de bénédiction pour les instruments d'alpinisme ; cordes, bâtons et skis ; cette formule devra être insérée dans la prochaine édition du Rituel romain (14 oct. 1931).

La Congrégation du Concile a protesté contre la prétention d'assujettir à la perception des droits d'auteur et d'éditeur l'exécution dans les églises pour l'usage liturgique de la musique sacrée. Elle a décidé en conséquence que « tant qu'on réclamera les droits d'auteur et d'éditeur pour l'exécution de la musique sacrée dans les églises pendant les offices liturgiques, les Ordinaires veilleront à ne laisser exécuter dans les églises, en fait de musique sacrée moderne, que des œuvres dont les auteurs et éditeurs auront déclaré par écrit que l'exécution de leurs œuvres n'est pas soumise aux droits d'auteur et d'éditeur » (25 fév. 1932).

En souvenir du quinzième centenaire du concile d'Ephèse (431-1931), le Souverain Pontife a institué et étendu à l'Eglise Universelle la fête de la Maternité divine (25 déc. 1931). Voir au nº 12. Cette fête se célébrera le 11 octobre, sous le rite double de IIe classe. La Congrégation en a approuvé la messe et l'office propres (6 janvier 1932).

Trois mots ont été modifiés dans la leçon historique contractée de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Au lieu de : *patiendi desiderio inflammata*, on dira désormais : *eadem caritate succensa* (6 janv. 1932).

L'Immaculée-Conception, sous le titre de Notre-Dame de l'Apparition, a été établie patronne principale du Brésil (bref du 16 juillet 1930).

Notre-Dame de la Garde a été déclarée, avec dispense des formalités canoniques d'élection, patronne de Borghetta San Spirito, au diocèse d'Albenga, province de Savone (24 août 1930).

Avec la même dispense, la Vierge Immaculée, sous le titre de Notre-Dame de Lujax, a été déclarée patronne des trois républiques d'Argentine, Uruguay et Paraguay (8 sept. 1930).

Saint Jean de Dieu et saint Camille de Lellis ont été déclarés patrons des infirmiers laïques des deux sexes, et de toutes leurs associations dans le monde entier (bref du 28 août 1930).

Saint Robert Bellarmin a été déclaré docteur de l'Eglise ; sa fête sera célébrée dans toute l'Eglise le 13 mai sous le rite double-mineur (17 sept. 1931).

Saint Charles Borromée et saint Robert Bellarmin ont été donnés pour patrons et protecteurs célestes à l'Archiconfrérie romaine de la doctrine chrétienne érigée dans l'église de Notre-Dame des Pleurs, et à toutes les Œuvres d'instruction religieuse dans tout l'univers (26 avril 1932).

La fête de S. Albert le Grand, docteur de l'Eglise (voir au n° 26), étant fixée au 15 novembre, la fête de sainte Gertrude est reportée au 16 novembre.

Le jour où se célébreront les trois nouvelles fêtes de la Maternité-divine (11 oct.), de S. Robert Bellarmin (13 mai) et de S. Albert le Grand (15 nov.), mention en sera faite au Martyrologe, et de plus, pour S. Robert Bellarmin, le 17 septembre, jour anniversaire de sa mort (6 janv. 1932).

V. Exercice du pouvoir judiciaire

23. Une concession analogue à celle qui avait été accordée aux fidèles de rite ruthène (*R. A.*, juill. 1931, p. 107) a été accordée aux fidèles de rite byzantin slave : ils pourront eux aussi gagner les indulgences du rosaire sans modifier la formule de la Salutation angélique en usage dans leur rite (31 janvier 1931).

Dans un décret du 25 mars 1931, la Pénitencerie a précisé les conditions dans lesquelles les malades pourront désormais gagner les indulgences du chemin de la Croix. Ceux qui ne peuvent pas sans grand inconvénient, ou sans grande difficulté, faire le chemin de la Croix, soit en la forme ordinaire, soit en la forme établie par Clément XIV le 26 janvier 1773 (c'est-à-dire par la récitation de vingt *Pater*, *Ave* et *Gloria*), pourront désormais gagner toutes les idulgences attachées à cet exercice si, avec amour et d'un cœur contrit, ils baisent, ou même seulement regardent, un crucifix béni à cet effet, que leur présente un prêtre ou une autre personne, et s'ils récitent une courte prière ou

oraison jaculatoire en mémoire de la passion et de la mort de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Quelles sont les indulgences du Chemin de la Croix ? A dire vrai, il était impossible de le savoir avec certitude ; c'est pourquoi, pour lever tout doute à ce sujet, le Souverain Pontife, par un décret de la Pénitencerie (20 oct. 1931) abrogeant toute concession antérieure, a attaché à cet exercice les indulgences suivantes : tous les fidèles qui, isolément ou en groupe, suivront d'un cœur contrit, dans les conditions prescrites par le Saint-Siège, les stations d'un chemin de la Croix légitimement érigé, gagneront un indulgence plénière autant de fois qu'ils accompliront ce pieux exercice ; et de plus une autre indulgence plénière s'ils communient, soit le jour où ils ont fait leur chemin de Croix, soit dans le délai d'un mois après avoir fait dix fois cet exercice. Quant à ceux qui, après avoir commencé leur chemin de croix, ne l'achèveraient pas pour quelque motif raisonnable, ils gagneront pour chaque station une indulgence partielle de dix ans et dix quarantaines. Cette nouvelle législation s'applique aussi à ceux que visent les décrets ci-dessus analysés du 26 janvier 1773 et du 25 mars 1931 ; toutefois, ceux d'entre eux qui, pour un juste motif, n'auraient pas pu réciter tous les *Pater*, *Ave* et *Gloria* prescrits, gagneront, au lieu de l'indulgence plénière, une indulgence partielle de dix ans et dix quarantaines pour chaque *Pater*, *Ave* et *Gloria* qu'ils auront récité ; et si quelqu'un, en raison de la maladie, ne peut qu'embrasser ou même seulement regarder un Crucifix béni à cet effet, sans pouvoir ajouter d'oraison jaculatoire, il ne sera pas privé pour cela de l'indulgence plénière.

L'indulgence plénière accordée aux clercs dans les ordres sacrés qui récitent tout leur office, même *per partes*, devant le Saint-Sacrement exposé ou renfermé dans le tabernacle (*R. A.*, juill. 1931, p. 106), a été étendue, aux mêmes conditions, à toutes les moniales, religieuses, et autres femmes pieuses vivant en commun, qui sont obligées, par leurs constitutions, à la récitation quotidienne de l'office divin (5 décembre 1930).

L'invocation *Reine des apôtres, priez pour nous*, a été enrichie de 300 jours d'indulgences (20 novembre 1930).

Des indulgences ont aussi été accordées à tous les fidèles qui

visiteront, dans une église ou un oratoire public, l'image de Notre-Dame de la Guadeloupe (16 févr. 1932).

Bien que l'évêque ne puisse accorder d'indulgences que dans les lieux de sa juridiction, il ne lui est pas interdit d'en accorder aux religieux exempts ou dans leurs églises (16 décembre 1930).

24. Un décret de la Congr. des Sacrements, en date du 9 juin 1931, mais dont les dispositions essentielles avaient été approuvées dès le 27 avril 1923, a été publié dans les *Acta Apostolicae Sedis* du 5 décembre 1931. Il est relatif à la procédure à suivre par les Ordinaires dans les causes de nullité soit de l'ordination elle-même, soit des engagements contractés dans l'ordination. Le préambule du décret prévoit que ces règles de procédure sont appplicables, *congrua congruis referendo*, même aux causes matrimoniales.

25. Sous prétexte que les causes matrimoniales ne passent jamais à l'état de choses jugées (canon 1989), un tribunal n'a pas le droit de juger de nouveau une cause qui a déjà été jugée par un autre tribunal du même degré (réponse du 16 juin 1931). Ces causes ne peuvent donc être reprises que par un tribunal supérieur, et seulement s'il y a de nouveaux arguments importants (canon 1903).

Lorsqu'il résulte d'un document certain et authentique qu'un empêchement de disparité de culte, d'ordre, de vœu solennel de chasteté, de lien, de consanguinité, d'affinité, de parenté spirituelle, existait entre deux personnes au moment de leur mariage, ce mariage ne peut être déclaré nul, sans procédure judiciaire, par l'Ordinaire, que s'il est *pareillement certain* qu'aucune dispense n'a été accordée de cet empêchement (voir canon 1990). Cette certitude qu'aucune dispense n'a été accordée peut être obtenue non seulement par un document certain et authentique, mais de toute autre manière admise comme preuve par le droit (réponse du 16 juin 1931). Dans ces cas, le Code exige seulement — mais avant la déclaration de nullité (même réponse) — la citation des parties et l'intervention du défenseur du lien.

Au cours de l'année 1930, la Rote a jugé cinquante-trois causes de nullité de mariage. Dans ces 53 causes, 14 sentences seulement ont prononcé la nullité : 1 pour impuissance ; 2 pour

défaut de consentement ; 11 pour crainte grave. Les 39 autres causes ont été rejetées. Sur les 14 causes qui ont abouti à une déclaration de nullité, 5 n'avaient pas bénéficié d'une réduction de tarifs ; pour les 9 autres, la procédure gratuite ou semi-gratuite avait été accordée.

Au cours de l'année 1931, la Rote a jugé cinquante-quatre causes de nullité. Dans ces 54 causes, 24 sentences ont prononcé la nullité : 1 pour défaut de procuration, 1 pour impuissance, 1 pour folie, 2 pour intention contraire à l'essence du mariage, 1 pour condition apposée et non vérifiée, 3 pour clandestinité, 1 pour simulation de consentement, 14 pour crainte grave. Les 30 autres causes ont été rejetées.

26. Pour instruire un procès informatif en vue d'une béatification, l'Ordinaire du lieu où les témoins peuvent plus facilement être entendus n'a, de ce chef, aucune compétence ; le seul Ordinaire compétent, d'après le canon 2039, § 1, est celui du lieu où est mort le serviteur de Dieu, ou dans lequel se sont produits les miracles à examiner (25 juillet 1931).

Ont été introduites à la Congrégation des Rites : le 10 décembre 1930, la cause de Jean-Baptiste de Saint-Michel archange, prêtre, passioniste italien (1695-1765) ; le 30 mars 1931, celle d'Etienne Pernet, assomptionniste (1824-1899), fondateur des petites sœurs de l'Assomption, et celle de Françoise-Xavier Cabrini (1850-1917), fondatrice des sœurs missionnaires du Sacré-Cœur ; le 6 août 1931, celle de Marie Rafols, Espagnole (1781-1853), fondatrice des sœurs de Charité de Sainte-Anne ; le 16 décembre 1931, celle du chanoine Janvier de Rosa (1823-1905), grand pénitencier de l'église métropolitaine de Naples.

Divers décrets ont proclamé l'héroïcité des vertus : de Contardo Ferrini (1859-1902), professeur de droit à l'université de Pavie (8 février 1931) ; de Glycère Landriani (1588-1618), des clercs réguliers des Ecoles Pies de Saint-Joseph Calasanz (31 mai 1931) ; de Catherine Labouré (1806-1876), des filles de la Charité (19 juillet 1931) ; de Gemma Galgani (1878-1903), la séraphique vierge de Lucques (29 novembre 1931) ; de Vincent Pallotti (1795-1850), fondateur des Pallottins (24 janvier 1932) ; d'Assomption Pallotta (1878-1905), franciscaine missionnaire de Ma-

rie (28 février 1832) ; d'Alix Le Clerc (✝1622), fondatrice de la Congrégation de Notre-Dame (3 avril 1932).

Ont été reprises, en vue de la canonisation : le 10 décembre 1930, la cause du bienheureux Jean Grande, dit le Pécheur (1546-1600), Espagnol de l'ordre des frères de Saint-Jean de Dieu, béatifié en 1852 ; celle de la bienheureuse Thérèse-Marguerite Redi (1747-1770), carmélite italienne, béatifiée en 1929 ; celle du bienheureux Conrad de Parzham (1818-1894), frère lai capucin, béatifié en 1930 ; le 18 juin 1930, la cause du bienheureux don Bosco, béatifié en 1929, et celle des bienheureux Jean Fisher et Thomas More, martyrs ; enfin le 30 mars 1931, la cause du bienheureux François-Marie de Camporosso (1804-1866), capucin italien béatifié en 1929.

Par lettres décrétales *In thesauris sapientiae* du 16 décembre 1931, Sa Sainteté a proclamé saint et docteur de l'Eglise le bienheureux Albert le Grand, et sa fête, étendue à l'Eglise universelle, a été fixée à l'anniversaire de sa mort, le 15 novembre. Voir au n° 22.

F. CIMETIER.

Chronique de Théologie Morale

Ouvrages généraux :

1° Bened. Henri MERKELBACH O. P. *Summa theologiae Moralis*. Vol. I : *De principiis*, in-8°, 756 p., S. P. Vol. II : *De Virtutibus Moralibus*, in-8°, 994 p., S. P. Desclée de Brouwer.

2° Jos. AERTNYS, C. SS. R. *Theologia Moralis*, 12e édit. 2 vol. in-8°, 763 , 861 p. P. Libr. It. 40. Marietti, Turin.

3° J.-B. DUMAS. *Theologia Moralis Thomistisca*. Vol. I : *Theologia Moralis genertalis*, XVIII-280 p., S. P. Lethielleux.

4° F. M. CAPPELLO, S. J. *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*. Vol. II, Pars II : *De Extrema Unctionae*, -311 p., L. Liv. Ital. 15. Marietti, Turin.

Ouvrages spéciaux :

A. Vocation sacerdotale

5° Jos. LAHITTON. *La Vocation sacerdotale*, in-8° écu, XVI-527 p. P. 36 fr. Beauchesne.

B. Mariage et Famille

6° Action Populaire. *L'Encyclique sur le Mariage chrétien « Casti Connubii »*, 110 p. P. 4 fr. 50. Spes.

7° A. M. C. *Le Mariage d'après l'Encyclique Connubii*, 353 p. P. 15 fr. Editions Mariage et Famille.

8° R. P. COULET. *L'Eglise et le Problème de la famille*. VII : *La femme et le foyer*. 199 p., P. 10 fr. Spes.

9° R. PLUS, S. J. *Face au Mariage*. 123 p. P. 5 fr. Spes.

10° R. P. Ch. DE MAILLARDOZ, S. J. *Le décalogue de l'autorité paternelle*. 197 p. P. 5 fr. Maison de la Bonne Presse.

11° MARTIN. *Cas de conscience sur le mariage*. In-8° 40 p. P. 2 fr. Librairie Saint-Joseph. Et. L. Bahon-Rault réunis.

C. Questions sociales

12° Action Populaire. *L'Encyclique sur la Restauration de l'Ordre social.* 118 p. P. 4 fr. 50. Spes.

13° Maurice Laudrain. *Vers l'Ordre social.* VIII-128 p. P. 10 fr. Librairie Régnier.

14° R. P. Coulet. *L'Eglise et le problème de l'autorité.* In-8° couronne, 199 p. P. 10 fr. Spes.

15° J. Vialatoux. *Morale et Politique.* 138 p. S. P. Desclée de Brouwer et Cie.

---

1. B. H. Merkelbach O. P. *Summa Theologiae Moralis.*

« Peu de manuels de théologie morale sont sortis de l'école thomiste. Ceux qui sortent d'ailleurs pèchent pour la plupart contre la méthode ou la doctrine de S. Thomas, ou bien ils manquent d'un exposé soigné et d'une démonstration des notions et des principes. Bien des moralistes sont plus attentifs aux applications pratiques ou se contentent d'énoncer des opinions d'autrui plus ou moins probables, et la plupart de leurs œuvres, a-t-on dit récemment, par leur exiguïté et leur forme catéchistique de questions et réponses, ne semblent pas avouer l'âge adulte de la science... Ceci considéré, il ne sera sans doute pas désagréable d'entendre une voix sortir de l'école thomiste, qui, autant que peuvent le désirer certains, expose la doctrine d'une façon scolastique et par les principes. » C'est en ces termes, qu'on ne saurait taxer de fausse humilité, que l'auteur présente sa somme de théologie morale. Et les éléments matériels des deux volumes parus : papier, typographie, etc., rendent, si on peut dire, le même son que cette déclaration, ils se présentent avec majesté.

Il suffit de lire la table des matières de ces deux volumes pour sentir déjà une différence entre cette Somme, dont le titre même rappelle S. Thomas, et nos manuels courants de théologie morale. La théologie morale fondamentale occupe une place considérable, elle prend 500 pages ; et si les chefs de division sont les chefs communs « de ultimo fine, de actibus humanis in se, de conscientia, de legibus, etc. », les sous-titres et l'importance

quantitative donné à chacune des matières qu'ils annoncent, manifestent les préoccupations spéculatives de l'auteur. La théologie morale spéciale n'est plus divisée suivant l'ordre éminemment pratique mais si peu didactique des commandements de Dieu et de l'Eglise. La division est empruntée à la Somme de S. Thomas, elle suit l'ordre des vertus : vertus théologales : foi, espérance, charité ; vertus morales : prudence, justice force et tempérance, avec leurs vertus annexes. Cet ordre sera maintenu jusque dans le détail, alors même qu'il rompt avec des conventions unanimement admises, et risque de dérouter un peu. C'est ainsi que la question de la formation de la conscience par principes réflexes sera traitée non dans le « de conscientia in genere », mais à propos de la vertu de prudence, et celle de l'hypnotisme, on se demande bien pourquoi, dans le traité de la justice.

Thomiste, l'ouvrage ne l'est pas que dans sa table des matières, il l'est dans sa méthode d'exposition, dans le choix des parties plus développées, dans les conclusions adoptées. La méthode est la bonne méthode scolastique dont les deux éléments principaux sont la division ou distinction et la démonstration rationnelle : la distinction qui permet de séparer les questions et de traiter les difficultés une à une, la démonstration qui fait voir à l'intelligence. De l'une à l'autre l'auteur a fait un usage habile, vigoureux, agréable, dans beaucoup de questions traitées. Rien de scolaire ni de monotone dans cet emploi, bien au contraire une variété très grande dans la manière d'aborder les problèmes, une aisance remarquable dans l'art du raisonnement déductif, point de ces « major, minor, ad majorem, etc. » qu'imposent trop souvent à leurs lecteurs certains scolastiques dits thomistes. On peut se demander si cet usage de la méthode analytique n'est pas poussé trop loin dans certaines questions et n'est pas trop exclusif des preuves positives v. g. dans une thèse comme celle de la complète béatitude de l'homme, on aimerait trouver avant une preuve de raisonnement, une preuve d'Ecriture et de Tradition, de même dans des thèses sur l'existence ou la nécessité pour le salut des dons du Saint-Esprit, etc.

Est-ce la méthode qui dicte à l'auteur ses préférences dans le choix des questions à approfondir, ou les préférences qui lui ont imposé la méthode ? ce qu'il y a de sûr c'est que l'auteur, et

qui pourrait le lui reprocher, a ses préférences. La science morale spéculative a comme deux parties : une partie dogmatique, philosophique qui montre les liens entre les principes et leurs fondements ontologiques suprêmes, une partie d'application qui, sans être encore casuistique, analyse déjà la complexité de la vie réelle ou concrète en fonction des principes. Il est manifeste que le P. Merkelbach préfère la première et y réussit mieux, il y est plus lui-même ; d'où l'importance donnée à l'analyse des fondements ontologiques de la morale, et une espèce d'adduction d'une partie de la théologie dogmatique et de la philosophie dans la théologie morale. Cette étude est d'ailleurs puissante et fouillée et d'un intérêt saisissant ; rares sont les ouvrages où ces questions sont traitées avec la même profondeur et la même assurance. La seconde partie, celle qui intéresse pratiquement davantage la plupart de ceux qui étudient la morale, n'est pas négligée, tant s'en faut, mais on doit reconnaître qu'elle est moins bien traitée que la précédente et qu'y apparaissent de-ci, de-là, certaines faiblesses. Je n'en prends pour exemple que la question du droit de propriété individuelle dans le traité de la vertu de justice : ce droit n'est défini qu'en fonction du socialisme, d'où affirmation de son existence pure et simple, sans que soit marquée la relativité de ce droit, fonction du bien commun par lequel il est à la fois légitimé et limité, comme l'affirment si fort les encycliques des Papes contre le libéralisme économique. La question si importante et si complexe du salaire : juste salaire, salaire familial n'est pas traitée avec unité ni rigueur, l'auteur s'abandonne un peu à la pensée d'autrui, d'où un certain flottement.

A ces critiques toutes relatives puisqu'elles ne peuvent être marquées que par contraste avec des qualités éminentes, on pourrait en ajouter une autre, relative elle aussi : la pauvreté de la bibliographie surtout sur certaines questions actuelles. Il est vrai que les abondantes bibliographies ne sont pas toujours la preuve d'une riche information, et qu'une très riche information ne tient pas toujours à s'exhiber ; aussi n'est-ce pas de ce point de vue que la question est à envisager, mais de celui-ci : dans un ouvrage vraiment savant et de très haute tenue théologique tel que celui du P. Merkelbach, le lecteur qui trouve une doctrine suggestive aimerait à trouver aussi des éléments d'information.

2. Jos. Aertnys. C. SS. R. *Theologia Moralis secundum doctrinam S. Alph. de Ligorio.*

Cet ouvrage en est à la douzième édition, à la quatrième depuis l'adaptation au nouveau code faite par le P. Damen ; il est complet en deux volumes de 763 et 821 pages : le premier contient la morale générale, la morale spéciale sur les vertus, les préceptes du Décalogue, les devoirs d'état ; le deuxième, la morale des sacrements, des peines et indulgences.

L'ouvrage ne se présente pas, certes, avec les apparences agréables du précédent, il faut entrer pour apprécier et passer par dessus les difficultés de lecture qu'apportent un mauvais papier, une disposition trop compacte. Cette nouvelle édition qui suit de près la précédente parue en 1928, ne contient aucun changement important, mais seulement une mise à jour surtout en ce qui concerne les nouveaux décrets, les réponses du Saint Siège et les récents enseignements sur l'éducation, le mariage, les questions sociales. Il suffit de rappeler les principales caractéristiques de cet ouvrage déjà connu et, les faits le prouvent, apprécié.

A la différence du traité précédent, le traité du P. Aertnys ne contient guère de spéculations, c'est avant tout un traité de morale pratique qui après un bref exposé de chaque question, un rapide rappel des principes, entre tout de suite dans les cas particuliers : là est sa qualité et aussi, disons-le, son défaut. Sa qualité puisqu'un traité de morale doit apprendre à apprécier la réalité concrète, toute faite de cas particuliers. L'auteur ne craint pas de multiplier les hypothèses, et à ce point de vue son ouvrage remplit à la fois le double rôle d'un traité de morale, d'un traité de casuistique ; il est en cela d'une richesse incroyable : morale proprement dite, droit canonique, tout y passe, et un index alphabétique copieux placé à la fin du second volume permet une utilisation relativement aisée de cette mine de renseignements. Cet index sauve tout, car sans lui le lecteur risquerait d'être très vite submergé dans une telle abondance, d'autant que cette abondance ne paraît pas toujours très ordonnée. L'abondance des cas particuliers est aussi le défaut de l'ouvrage, non pas que dans un traité de morale il puisse y avoir trop de cas prévus et résolus, mais on a beau faire, on n'atteindra jamais la multiplicité de la réalité concrète, et ce qu'il importe, c'est de donner des principes clairs et précis de solution et de montrer

la manière de les appliquer par quelques cas types. Or les principes ne sont pas assez en évidence, faute de démonstration suffisante, car la démonstration est la meilleure manière de mettre en évidence et les solutions ne sont pas assez données en fonction des principes. A cause de cela certaines solutions paraissent étranges, parfois incohérentes, v. g. dans la question de la cessation des œuvres serviles les jours de précepte, d'autres paraissent peu fondées v. g. ce qui concerne les élections. Les questions de justice sociale si importantes à l'heure actuelle, sont à peu près inexistantes, elles ne sont traitées que par accident et d'une façon très superficielle, et on n'est pas peu surpris de voir « l'action sociale comme l'action catholique simplement mentionnées dans les « œuvres de miséricorde ».

Les solutions auxquelles s'arrête l'auteur, en cas de discussions, sont celles de S. Alphonse de Liguori, sans intransigeance d'ailleurs et avec un certain éclectisme de bon aloi. L'intransigeance ne se manifeste quelque peu que dans la fameuse discussion « de usu opinionis probabilis » qui prend 30 bonnes pages de l'ouvrage. L'auteur conclut évidemment à la supériorité de l'æqui-probabilisme sur le probabilisme pur et simple en employant des arguments dont quelques-uns n'ont qu'une portée douteuse, et dont d'autres semblent inspirés d'un tutiorisme latent. L'important est que la conclusion pratique soit conforme aux décisions de l'Eglise, qui, on le sait, défend au confesseur d'imposer son système en cette matière.

Ces différentes réserves montrent que l'œuvre du P. Aertnys n'est pas œuvre de spéculation et n'est pas surtout destinée à former des théoriciens. En elle confesseurs et toutes gens à la recherche de solutions équilibrées, précises, soit du point de vue moral, soit du point de vue canonique trouveront, et abondamment, leur bien.

3. J.-B. Dumas. *Theologia Moralis Thomistica.* Vol. I.

M. Dumas, professeur de morale et de droit canonique au grand séminaire de Poyanne au diocèse d'Aire, publie le fruit d'un enseignement de plus de vingt années. Le cours de morale sera complet en six volumes : les deux premiers exposeront la morale générale, deux autres la morale spéciale c'est-à-dire les vertus, les deux derniers la morale des Sacrements.

Le premier volume traite de la fin dernière et des actes humains y compris la conscience. Il est difficile d'apprécier une œuvre dont on ne possède que le début, surtout lorsque les différentes parties de cette œuvre semblent exiger, de par leur nature même, des méthodes d'exposition quelque peu différentes. Il est probable cependant, d'après ce qu'écrit l'auteur dans la préface, que les caractéristiques des volumes à paraître seront celles du présent volume. Ces caractéristiques sont relatives à la doctrine exposée, à la méthode d'exposition, à la présentation matérielle.

« Ce manuel, écrit l'auteur, diffère de ceux qui existent sur deux points principaux. En cela surtout que non seulement il suit la Doctrine de S. Thomas, mais qu'il suit aussi l'ordre de la Somme Théologique et d'une façon si stricte que, contre l'usage commun, les question relatives à la conscience, jointes chez le saint Docteur aux questions relatives à l'activité humaine n'en ont pas été détachées... Il diffère aussi en ce qu'il suit plus la méthode scientifique que la méthode casuistique. » Si on voulait rapprocher ce manuel d'un des deux ouvrages analysés précédemment, il faudrait le classer avec celui du P. Merkelbach, il a les mêmes prétentions. Il était facile, en cette première partie, de suivre S. Thomas, puisque c'est la partie la plus philosophique et la plus stable de la morale. L'auteur expose donc un bon thomisme, souvent dans les termes mêmes de S. Thomas, par des emprunts à la Somme, à la Somme contre les Gentils, aux Commentaires. Rien de bien spécial par conséquent en cet exposé de doctrine, sauf la tentative louable de ramener à des énoncés plus simples, sinon plus clairs pour ceux qui ont à les appliquer, les principes du volontaire indirect. Au lieu des trois ou quatre conditions énoncées habituellement dans les manuels, M. Dumas ne donne qu'une seule formule de conditions « actione bona et data proportionata causa agere licet, nonobstante effectu malo ». Il est probable d'ailleurs que cette simplicité n'existe que pour la mémoire et qu'il faut en revenir plus ou moins explicitement aux autres principes pour faire comprendre.

La méthode est caractérisée par deux éléments principaux : chaque question est énoncée dans une thèse plus ou moins longue, la thèse est ensuite expliquée et prouvée — dans l'explication

et la preuve, usage prédominant du syllogisme démonstratif. Pour juger de la valeur complète d'une méthode il faudrait la juger « en usage », c'est-à-dire vivifiée par le professeur qui s'en sert ; cette incapacité où je suis de la juger en plein dynamisme excusera et tempérera pour le lecteur la sévérité relative d'une appréciation portée sur du non-vivant. Vraiment la méthode ne me semble pas heureuse : l'énoncé de toute la morale en thèse est très factice, et certaines de ces thèses n'ont qu'une unité apparente, v. g. la thèse n° 20 et bien d'autres. Dans les démonstrations les preuves positives d'Ecriture et de Tradition n'ont pas leur part, on peut dire que ce genre de preuves est inexistant chez l'auteur, car on ne peut tenir pour preuves sérieuses les quelques rares textes cités à l'appui de thèses à *contenu révélé :* v. g. comme preuve d'Ecriture pour appuyer la thèse « que la béatitude de l'homme est en Dieu seul », un seul texte de l'A. T., d'application historiquement très précise « vidi in omnibus vanitatem et afflictionem animi et nihil permanere sub sole ». cf. également les textes apportés pour prouver que la fin surnaturelle est obligatoire, que pour agir licitement il faut une conscience certaine... On a l'impression d'un recul de bien des années dans les méthodes d'utilisation des textes. L'usage du syllogisme peut être excellent à condition qu'il soit dosé et surtout qu'il ne soit pas employé inutilement, à tort comme à raison. Or n'est-ce pas abuser que de se servir pour prouver qu'il y a en fait des actes humains mauvais d'un syllogisme tel que celui-ci, fût-il emprunté à S. Thomas : « La nature des choses comporte que ce qui peut défaillir, défaille quelquefois. Or les actes humains peuvent être en défaut vis-à-vis de la loi de la raison, donc la nature des choses comporte qu'ils soient quelquefois en défaut. » Certains procédés d'école ont fait leur temps, je suis persuadé que si S. Thomas revenait à la Sorbonne et voulait prouver le fait du mal, il dirait : « Vous n'avez qu'à regarder en vous et autour de vous. » Il est reconnu que l'expérience n'a pas à se mettre en syllogisme pour servir de preuve.

La disposition typographique n'est pas faite pour remédier à ces inconvénients méthodologiques : une thèse imprimée en caractères gras, puis ensuite un texte presque uniforme qui n'est pas aéré et dont aucune division, ou si peu, ne frappe l'œil ; l'art moderne de l'édition n'est pas passé par là.

Encore une fois les jugements seraient peut-être tout autres, si l'auteur était là pour faire vivre son œuvre comme il la fait vivre devant ses élèves, mais il faut bien qu'il se souvienne dans l'édition des autres volumes à paraître, que ses lecteurs n'auront pas la joie de cette vivification, que le texte doit se suffire à lui-même.

4. Cappello, S. J. *Tractatus canonico moralis de Sacramentis*. Vol. II. P. 2 fr.

275 pages sur l'Extrême-Onction, c'est un record, c'est dire aussi tout le sérieux, toute la profondeur, toute la richesse de ce traité ; n'épuise-t-il pas la question ? Sont étudiées successivement chacune dans leur chapitre les questions suivantes : l'existence du S. de l'Extr.-Onct., l'essence, le ministre, la fin et les effets, le sujet, l'obligation de le recevoir, la réitération et la reviviscence, les lieux, temps et cérémonies ; suit un court aperçu du droit dans l'Eglise orientale sur ce sacrement. Théologiens, directeurs et prédicateurs, pasteurs, tous pourront prendre dans cet ouvrage très riche soit en doctrine, soit en applications pratiques. L'auteur fait un emploi très abondant et très judicieux des preuves de tradition, en vrai théologien, et son petit ouvrage contient pratiquement toute l'histoire du sacrement de l'Extrême-Onction. En casuiste émérite, il examine tous les cas pratiques qui peuvent se poser dans l'administration et la réception de ce sacrement, et ses solutions sont à la fois théologiques et pleines de sens pastoral. Le tout bien présenté, d'une lecture facile et agréable.

5. Lahitton. *La Vocation sacerdotale.*

Un beau volume de 527 pages, aux allures de traité théologique, à la disposition claire et didactique, une vraie petite somme de la doctrine de l'Eglise sur la vocation sacerdotale, écrite avec force et clarté : voilà ce qu'est devenu ce que l'auteur appelle modestement « l'ébauche » de 1907. Comme il convient l'ouvrage commence par exposer ses titres de noblesse : deux lettres officielles du cardinal Merry del Val, un jugement officiel d'une commission de cardinaux, etc. Que désirer de mieux pour être accrédité ? un auteur qui se présente avec de tels garants peut affirmer sereinement, le lecteur ne demande qu'à le suivre.

Aussi est-on tout surpris d'entendre encore le ton polémique dans une grande partie de l'ouvrage et de constater que l'œuvre reste en partie une sorte d'œuvre d'opposition, c'est-à-dire composée contre une thèse autre que celle qu'elle expose. A ce point de vue la présente édition continue bien l'ébauche de 1909, et le lecteur qui ignorerait les conditions dans lesquelles parut « la première », les discussions qu'elle suscita ne s'expliquera sans doute pas ce qui reste « d'offensif » dans la Vocation sacerdotale. Ce caractère « d'offensive » donne à l'exposé de la doctrine une vigueur spéciale, on ne saurait donc le regretter à ce point de vue, mais il est cause aussi que cet exposé est un peu unilatéral, ce qui peut être dangereux pour la saine compréhension de la vérité totale.

Au début de son ouvrage, M. Lahitton en une formule heureuse distingue dans la vocation 2 éléments constitutifs ; l'un matériel, l'autre formel, le premier, constitué de tous les éléments intrinsèques à l'individu résumé en 2 mots idonéité et intention droite, le second consistant en appel extrinsèque de l'évêque. Or par la suite de l'ouvrage à cause de l'insistance avec laquelle M. Lahitton appuie sur la nécessité de l'élément formel, l'appel de l'évêque, pour constituer la vocation sacerdotale, l'élément matériel disparaît de la vocation proprement dite, il n'apparaît plus que comme une condition préalable. Qu'il soit cependant un élément essentiel de la vocation, le mot de vocation, par lequel l'Eglise le désigne, la conduite même de l'Eglise et le raisonnement théologique le prouvent amplement. Que les textes officiels *appellent cet élément matériel vocation*, ce n'est pas douteux cf. le canon 1352 § 2 ; cf. un document important qu'on s'étonne de ne pas voir utilisé par M. Lahitton ; l'instruction de la Cong. des Sacr., 20 mars 1931, qui d'ailleurs, il faut le reconnaître, ni dans les termes dont elle use, ni dans la conduite qu'elle prescrit, ne serait favorable à ce qu'a d'unilatéral l'exposé de M. Lahitton. Et rien ne servirait d'invoquer là contre le texte de la commission cardinalice en faveur de l'auteur, puisque lui aussi nomme vocation sacerdotale cet élément intrinsèque au sujet. Si cet élément dit matériel n'entrait pas comme partie constitutive dans la vocation, il est bien clair que celle-ci serait toute entière dans l'appel de l'évêque, qu'il suffirait par conséquent d'être appelé par l'Evêque pour

avoir la vocation sacerdotale, qu'on ne saurait donc parler « d'intrus » dans le sacerdoce, de gens ordonnés sans vocation divine. Or l'Eglise constate qu'il y a eu de ces intrus, elle veut se préserver des prêtres sans vocation : « l'Evêque doit avoir devant les yeux, combien il importe de rejeter dès le début..., ceux qui ne sont pas aptes à remplir les fonctions sacerdotales, *ou qui ne sont pas appelés par Dieu* ». (Inst. C. de Sacr., 20 mars 1931, § 1, 4.) Toute la discipline des appels n'est-elle pas établie pour empêcher de recevoir les ordres sans vocation ? La position trop unilatérale de M. Lahitton fait qu'il n'exprime qu'une part de la doctrine. Aussi la plupart de ses affirmations absolues, tels les principes de la page 143, en lesquels il résume ses positions, seraient *à distinguer*, elles peuvent être justes, mais elles peuvent être fausses : v. g. « L'Evêque n'est pas lié par l'idonéité des candidats », si, il est lié, en ce sens qu'il n'a pas le droit d'appeler ceux qui n'ont pas les éléments intrinsèques de vocation — « son appel est divin : proféré ou non et par l'autorité de Dieu »: oui s'il porte sur des sujets ayant les éléments intrinsèques nécessaires, non dans le cas contraire ; de fait, certains appels n'étaient pas de Dieu, etc., etc. En résumé, M. Lahitton tend à dire : l'appel de l'Evêque seul constitue la vocation divine, alors que l'Eglise par sa doctrine et par sa conduite demande 2 éléments dont *aucun ne suffit à lui seul :* les éléments intrinsèques, l'élément extrinsèque ou appel. L'affirmation de M. Lahitton n'est vraie que si on la prend dans un sens relatif, c'est-à-dire comme réponse à quelqu'un qui nierait la nécessité de cet appel, elle n'est plus vraie prise dans un sens absolu. C'est là qu'est pour le lecteur non averti le danger d'erreur.

Mêmes remarques, au moins analogiquement, seraient à faire sur ses affirmations relatives aux éléments intrinsèques ou à la matière de la vocation. En voulant, et avec raison, lutter contre une fausse notion de l'attrait, je n'ose dire, comme certain théologien, forgée pour le besoin de la cause, mais en tout cas, plus ou moins poussée au pire, M. Lahitton en arrive à vouloir rejeter toute valeur d'attrait des éléments intrinsèques de vocation ; et il émet là encore des affirmations qui auraient besoin d'être distinguées pour être vraies simpliciter. Tous les textes officiels ne parlent-ils pas d'intention droite, or l'intention droite n'est-elle pas un mouvement de volonté qui suppose une attirance

de la part de l'objet voulu. M. Lahitton est trop thomiste pour ne pas admettre cette attirance objective. L'intention droite n'est que l'attrait, bien compris, nommé non plus ex parte objecti, mais ex parte subjecti. Or l'Eglise exige ce mouvement de volonté de la part des ordinands, à tel point qu'elle le fait actuellement exprimer solennellement par écrit avant les premiers engagements dans les ordres. Toute la partie de l'ouvrage où M. Lahitton traite de l'appel intérieur n'est plus exacte si on veut l'appliquer à ce mouvement de volonté interne dont la cause est un attrait, bien différent, suivant le cas, de la réalité sacerdotale ; elle garde au contraire son sens si on l'entend d'une sorte de révélation intime à laquelle d'ailleurs aucun théologien sérieux n'a jamais pensé.

On le voit, la doctrine de M. Lahitton sur la vocation sacerdotale est très théologique, à condition de ne pas être mal entendue, à condition de restituer leur part aux éléments de vocation que, par suite des circonstances dans lesquelles il a écrit, l'auteur a dû plus ou moins laisser dans l'ombre.

Les conseils pratiques donnés par M. Lahitton sur le recrutement, la culture des vocations, le rôle du directeur dans les séminaires, etc., se ressentent un peu du point de vue unilatéral dans lequel il a été appelé à se placer : v. g. certaines affirmations sur la méthode d'autorité dans le choix des jeunes recrues pour le sacerdoce doivent être pratiquement beaucoup tempérées, ou du moins être appliquées très judicieusement.

Quelques remarques de détail seraient à faire : j'en mentionne deux seulement : 1° L'instruction de la Sacrée Congrégation du Concile dans le décret « Vetuit » du 22 décembre 1905, donnée comme encore en vigueur, a été rapportée et remplacée par le Codex can. 1363 § 3 : un évêque peut actuellement recevoir dans son séminaire, un sujet renvoyé d'un autre séminaire ; 2° Dans l'étude des conditions requises pour aspirer à l'appel divin, l'auteur parle de la chasteté, il ne parle pas des conditions, fort importantes à étudier cependant, du cœur ou d'affectivité. Est-ce intentionnellement ?

La « Vocation sacerdotale » est destinée à faire œuvre utile. De tous les ouvrages que nous avions sur la vocation sacerdotale, c'est probablement le plus riche, et le plus suggestif. Il faut espérer que dans les éditions ultérieures plus éloignées encore des

discussions de début, l'exposition de la doctrine, pourra être plus sereine de ton, partant moins unilatérale, plus équilibrée, dans ses mises en valeur et par là même moins sujette à interprétation erronée.

6. Action populaire : *Encyclique sur le mariage chrétien « Casti Connubii »*.

Comme il convenait et comme il fallait s'y attendre, l'Encyclique « Casti Connubii » a donné lieu à toute une littérature. Comme elle le fait pour toutes les grandes encycliques à portée sociale, l'Action Populaire donne la traduction française de cette encyclique, avec divisions et commentaire. On connaît les qualités de ces traductions commentées : précision et exactitude, discrétion et concision, richesse. Le nouveau commentaire possède toutes ces qualités. Il note bien d'abord la différence de fin entre l'Encyclique Arcanum de Léon XIII et l'Encyclique Casti Connubii qui « a un but beaucoup plus général : présenter au monde une grande synthèse de la doctrine chrétienne en matière de mariage, tout en insistant cependant sur quelques points plus actuels ; elle n'a évidemment pas à revenir sur la partie de cette doctrine mise en évidence par l'Encyclique Arcanum ». Entrant dans l'esprit même de l'Encyclique, le commentaire dans ses développements, toujours courts mais éminemment suggestifs, s'attache surtout aux points les plus actuels de l'Encyclique : devoirs des parents à l'égard de l'enfant comparés aux droits et devoirs de l'Etat, questions du divorce et de l'indissolubilité du mariage naturel et chrétien, fausses théories modernes sur la nature du mariage, le devoir conjugal, l'eugénisme, les mariages mixtes, etc. Deux parties du commentaire sont particulièrement développées et constituent de véritables petits chapitres de théologie morale : celle sur l'eugénisme, celle sur le divorce et la possibilité pour le catholique d'user du divorce civil. Dans la première sont examinées l'interdiction du mariage aux anormaux aptes à la procréation, la question de la stérilisation artificielle et jugées certaines interventions législatives en ces matières ; l'Etat n'a le droit ni d'interdire absolument le mariage, ni de mettre en pratique la stérilisation. Dans la seconde, le commentaire montre bien quelle est devant la loi naturelle et devant la loi chrétienne, la situation

de ceux qui divorcent au civil, et la conduite à tenir à leur égard en matière de sacrements. En ces dernières notes, confesseurs et curés trouveront très clairement exposés les principes pour résoudre certains problèmes de conscience malheureusement trop fréquents à l'heure actuelle.

7. Association du M. C. *Le mariage d'après l'encyclique Connubii.*

Cet ouvrage ne fait pas double emploi avec le précédent, s'il a la même fin, et s'il enseigne la même doctrine, il s'en distingue on ne peut plus par le caractère. Il n'est ni un commentaire proprement dit, ni une explication méthodique, il est d'un autre ordre et, si on peut dire, mieux que cela. « La forme, dit la préface, en est un peu spéciale. Elle tend à souligner la masse des problèmes et des questions soulevées par l'encyclique ; mais la manière, dont les questions sont posées, indique par avance leur solution ». *Ouvrage à suggestions*, telle est l'expression qui me semble dépeindre le mieux le vrai caractère de ce livre. Et les suggestions sont de tous ordres : scientifique, moral, ascétique, si bien que le lecteur pourra s'en servir tantôt comme guide dans des études didactiques sur le mariage, tantôt comme trésor de sujets de conférences ou de sermons, tantôt comme recueil de sujets d'oraison.

L'ouvrage, comme l'Encyclique, se divise en un préambule et trois parties. Préambule et chacune des parties commence par la traduction de la partie correspondante de l'Encyclique. Cette traduction est immédiatement suivie d'un certain nombre de plans d'étude dans lesquels sont suggérés plutôt que développés les différents enseignements contenus dans chacun des paragraphes de l'Encyclique. Ces plans, à ossature très marquée et sans chair, au nombre de 89, sont disposés de telle sorte que chacun d'eux peut former le sujet d'une conférence, d'un sermon, parfois d'une méditation, et forme un tout complet. Mais ils ne donneront que le sujet les grandes lignes, les points de division : au lecteur ainsi éveillé et dirigé d'approfondir chacune des idées ou des faits énoncés et de chercher les informations nécessaires pour nourrir ces suggestions ; on ne lui a évité le travail d'enchaînement des idées que pour lui faciliter et lui rendre plus agréable le travail de réflexion et de lectures documentaires. Le

travail d'information est facilité, d'ailleurs, par une bonne bibliographie, peut-être un peu trop restreinte aux éditions Mariage et Famille, mais cependant assez riche et très sûre (on aurait aimé y trouver les compte rendus si riches des semaines sociales sur le Mariage, la Famille).

Ainsi conçu et présenté, l'ouvrage n'est pas destiné à être lu à la suite, la lecture en serait fastidieuse ; il est un instrument de travail qui ne se suffit pas à lui-même, mais qui permettra à ceux qui voudront s'en servir d'acquérir et de communiquer une science riche, sûre et bien ordonnée non seulement de la doctrine contenue dans l'Encyclique Casti Connubii, mais de toute la doctrine catholique du Mariage. Comme tel, il est « spécialement destiné aux œuvres et aux groupements qui veulent étudier l'encyclique au cours de réunions périodiques ; et à tous ceux, prêtres et laïques, qui par leurs fonctions ont besoin d'étudier les nombreux problèmes soulevés par le Pape ».

8. R. P. Coulet. *L'Eglise et le Problème de la Famille. La femme et le foyer.*

Dans cette septième série de conférences sur « l'Eglise et le Problème de la famille, le P. Coulet s'est proposé d'étudier les grands problèmes d'ordre moral soulevés par la situation faite, dans notre civilisation moderne, à la femme mariée et la réponse donnée à ces problèmes par la morale du droit naturel qu'en cette matière la morale chrétienne ne fait que confirmer et sublimer.

D'abord le problème, c'est l'objet de la première conférence. Il est posé par un état de fait que l'auteur caractérise d'un mot « l'Emancipation de la Femme ». Les données d'expérience en sont celles-ci : de plus en plus dans tous les domaines la femme tend à s'égaler à l'homme et à se rendre indépendante de lui (domaines économique, social, moral, familial) ; le problème moral que pose cet état de fait est celui-ci : le foyer ou la famille ne vont-ils pas faire les frais de cette émancipation et par quels moyens sauvegarder foyer et famille ?

Ensuite le principe de solution : garder à la femme le double caractère naturel que le Créateur lui a donné : caractère de femme destinée à la maternité, de personne morale destinée à une fin surnaturelle ; à ce prix seulement l'évolution qui s'opère

dans notre civilisation ne nuira pas à la famille ni à ceux qui la composent.

Enfin les applications aux divers points de l'évolution : travail, vie civique, gouvernement du foyer. La vraie formule du travail féminin sera celle qui tout en permettant à la jeune fille de s'adapter aux exigences économiques actuelles ou conditions de la vie, et à la femme mariée de gagner si c'est nécessaire le complément du salaire de l'homme, préparera la première à son rôle futur de mère, maintiendra la seconde au foyer et lui donnera toute facilité pour tenir sa maison et éduquer ses enfants. Reine du foyer, la femme doit-elle être admise à la vie civique et politique ? En théorie rien ne s'oppose aux droits politiques de la femme, rien n'exige ces droits, les lui refuser n'est pas injustice. L'auteur nettement favorable, en pratique, au droit de vote des femmes, paraît plus circonspect quand à leur éligibilité. Au foyer, faut-il que la femme soit absolument dépendante du mari comme elle l'était dans certaines civilisations antiques, doit-elle, au contraire, être libérée de toute autorité maritale, comme le réclament certains et certaines féministes d'aujourd'hui ? Ni l'un ni l'autre, le gouvernement du foyer est un gouvernement à deux avec prépondérance du père, sans doute, mais avec reconnaissance des droits de la mère, et l'équilibre de ces deux autorités ne pourra se faire qu'autant que l'amour conjugal en sera le principe.

On voit avec quelle logique et quelle méthode le P. Poulet a traité le problème si complexe des conditions actuelles de la vie féminine. Il n'était pas facile de trouver un centre de perspective commun à chacun des problèmes de détail que posent les conditions actuelles de la vie féminine, et si le point de vue auquel s'est placé l'auteur pour poser « le problème », savoir « l'émancipation de la femme » unifie peut-être plus artificiellement que réellement la multiplicité des questions, celui qu'il a choisi pour le résoudre est unifiant et ontologique au premier chef ; c'est plaisir de voir quelle lumière projette sur toutes ces questions si complexes le principe de solution si clairement et si fortement énoncé par l'auteur. Il ne faut pas se faire d'illusion d'ailleurs, la lumière ne tient pas qu'au principe, mais aussi à la science, à l'art avec lesquels le P. Coulet en fait usage. Son ouvrage est vraiment un ouvrage *démonstratif*, il est en même

temps un ouvrage de psychologie très profonde et d'éloquence très rigoureuse, d'éloquence à l'usage des hommes.

9. R. Plus. *Face au Mariage.*

Livre d'initiation morale dans lequel l'auteur a voulu « donner aux jeunes gens et aux jeunes filles qui ne sont plus des enfants, en toute lumière, virilité, chasteté, les indications concrètes que réclame le grand œuvre de la fondation de leur foyer futur ». Deux parties : dans la première sont expliqués les devoirs des conjoints vis-à-vis de la procréation, vis-à-vis l'un de l'autre ; dans la seconde sont indiqués les moyens de se préparer à remplir ces devoirs.

Clarté, franchise, honnêteté des expressions, brièveté qui ne donne pas lieu aux vaines curiosités, hauteur de sentiments : d'un bout à l'autre ce petit ouvrage porte ces qualités ; il instruira sans pouvoir troubler, il élèvera et fortifiera sans décourager. Je regrette que la partie expositive n'ait pas été traitée suivant une méthode plus didactique. La doctrine de l'Eglise, qui n'est que la doctrine du droit naturel, n'apparaît clairement fondée à notre esprit que lorsque son exposé est parfaitement enchaîné. Les cinq propositions en lesquelles est résumée cette doctrine énoncent avec une précision et une exactitude impeccable les exigences de la loi divine, en montrent-elles assez le bien fondé ? Or il me semble qu'à l'heure actuelle, où les esprits sont enclins à croire arbitraire ces exigences, il importe, surtout dans un livre d'initiation morale, d'en faire voir la raison d'être et rien ne vaut pour cela un enchaînement logique. Il est vrai que cela eût peut-être gêné les intentions de l'auteur qui voulait faire court.

Pour démontrer le caractère grave des relations détournées de leur fin normale, n'eût-il pas été opportun d'ajouter au motif de « la vie en cause », celui des conséquences psychologiques d'une telle faute, c'est de ce dernier, on le sait, que certains théologiens font découler le caractère grave de l'abus du pouvoir génital, et c'est certainement le plus impressionnant.

10 Ch. de Maillardoz. *Le Décalogue de l'autorité paternelle.*

C'est aux pères et mères de famille qu'est destiné cet ouvrage sur l'art de l'éducation, mais, s'il est vrai que toute éducation

est une œuvre de paternité et de maternité, que toute autorité qui préside à une éducation est et doit être une autorité paternelle, le décalogue de l'autorité paternelle s'adresse à tous les éducateurs d'enfants et même, certains paragraphes mis à part, à tous les éducateurs de jeunes gens et de jeunes filles. En 10 commandements — la division en 10 n'a évidemment d'autre principe que le désir de rappeler le grand décalogue — l'auteur a groupé tous les principes qui doivent mener des éducateurs dans leur œuvre difficile. L'auteur ne s'attarde pas à l'examen des théories, ni des méthodes d'éducation, son livre n'est pas un livre de spéculation, mais un livre d'action. L'énoncé même des commandements qu'il donne est significatif : « Ayez un programme, que vos ordres soient sobres, clairs et affectueux... Imposez-vous par l'exemple, faites-vous respecter, etc. » ; tout le contenu du volume est aussi impératif, en ce sens qu'il s'impose avec netteté. Si l'auteur ne spécule pas, s'il montre de l'action et de la vie, il a cependant une doctrine raisonnée, profondément ordonnée, et dont la source, il ne le cache pas, est en partie la somme théologique de S. Thomas, mais une somme vivifiée par une psychologie très fine et une expérience qu'on sent très riche. C'est presque une méthode d'éducation en action qui est montrée, tant sont vivants, concrets, mis en œuvre dans des scènes vécues, les conseils donnés. Rien d'ailleurs d'extraordinaire, ni de nouveau, d'aucuns diraient de moderne, dans ce décalogue ; l'art de l'éducation qui y est enseigné est l'art qu'on pourrait dire immuable de l'éducation, celui qui restera efficace, le seul efficace tant que la nature humaine restera la même, avec les mêmes virtualités et aussi les mêmes déficiences ; on y parle encore d'ordres donnés, de sanctions, d'exemple à donner, etc.

Une remarque seulement : pourquoi les ouvrages sur l'éducation sont-ils tous, soit par les exemples choisis, soit par les situations réalisées, soit par les conseils donnés, destinés à un milieu bourgeois, jamais à un milieu ouvrier ? En cet ordre, une phrase du présent livre est à supprimer, celle qui parle « des familles d'*un monde inférieur* », opposées aux « familles distinguées ». Qu'on aimerait ce livre transposé pour ceux qui ne trouvent jamais leur vie décrite dans les livres d'éducation, il est si prenant et ferait encore plus de bien.

11. A. MARTIN. *Cas de conscience sur le Mariage.*

C'est un complément de l'excellent et très pratique « Memento canonique du Mariage » que l'auteur a publié récemment. Complément utile pour les étudiants, utile aussi pour tous ceux auxquels sont pratiquement posés des cas de conscience sur le Mariage. Les cas sont bien choisis, n'ont pas du romanesque plus qu'il n'en faut, ils exposent des situations qui peuvent se trouver. Les solutions données sont claires, en général exactes. Cependant quelques-unes sont sujettes à caution : cas n° 3, la confession ne peut jamais être exigée au point d'avoir à en référer à l'Ordinaire, des statuts ne peuvent demander plus que ne demande le codex, or celui-ci ne l'exige pas. N° 11. Il semble que non seulement le confesseur ne pourra pas obliger, mais devra détourner d'un aveu à ce moment-là. Cas 14 et 25. Le baptême douteux est considéré comme valide en ce qui concerne le mariage ? pas avant le mariage. Cas 20. La solution semble bien aventureuse, et le « ratum » du droit s'entend certainement du mariage d'un catholique conclu avec dispense de disparité de culte, ici ratum est opposé à consummatum. Cas 61. Mariage non valide, le texte du canon 1095 est formel « requirant excipiantque contrahentium monsensum ». Etc.

12. Action Populaire. *Encyclique sur la Restauration de l'Ordre social.*

L'A. P. n'a pas suivi sa méthode habituelle de commentaire des encycliques. En fait, la brochure de l'A. P. ne se présente pas comme un commentaire proprement dit, elle annonce « texte français complet, table analytique, étude doctrinale ». L'étude doctrinale comprend 3 parties : elle situe l'Encyclique dans la suite des interventions papales depuis Léon XIII sur la question sociale, elle donne une analyse assez brève mais très pleine de l'encyclique elle-même, elle présente « pour l'âme » trois méditations évangéliques sur la doctrine de l'Encyclique. Le tout est fait avec ce sérieux et cet amour pour la question sociale, auxquels depuis longtemps nous a habitué l'Action Populaire. D'un bout à l'autre on y sent la « vibration » sociale. La partie historique, la plus importante, est particulièrement intéressante, elle retrace toutes les interventions des papes Léon XIII, Pie X, Benoît XV et Pie XI sur cette question sociale,

en en montrant la suite logique et le caractère à la fois social et religieux. Dans les bibliothèques, cette publication sera évidemment la compagne du commentaire de l'Encyclique « Quadragesimo anno ».

13. M. Laudrain. *Vers l'ordre social.*

Un avant-propos, des « derniers propos » au ton lamennaisien, du Lamennais des paroles d'un croyant : à les lire, on devine quel ton prendra l'auteur au cours de son ouvrage et dans quel sens ira sa marche vers l'ordre social ; le ton sera dur, âpre, celui d'un accusateur qui a eu à souffrir au moins du spectacle de la souffrance d'autrui, le sens sera anticapitaliste. La lecture confirme le pronostic, tout entier ce petit livre est un réquisitoire contre le régime économique sous lequel nous vivons, tout à la fin seulement il devient constructif et propose un état de choses capable de réaliser l'ascension sociale. Le réquisitoire est-il juste, les plans d'avenir ne sont-ils point utopiques, sont-ils possibles et capables de produire ce qu'on en attend ?

Il y a deux manières d'établir un réquisitoire : rappeler l'idéal ou le devoir et juger les faits en face de cet idéal ; ou bien exposer d'abord dans toute leur brutalité les faits, faire sentir ce qu'ils ont d'odieux, mener ainsi à l'idéal qui les condamne. L'auteur a choisi la première manière, il commence par établir ce que devraient être les rapports économiques et sociaux dans l'idéal : la part d'apport et de droits que devraient avoir travail, capital, le rôle du droit de propriété, l'organisation générale qui devrait présider à ces rapports, pour « réduire la peine des hommes tout en satisfaisant le mieux possible leurs besoins » et permettre « un épanouissement sans cesse plus parfait de la personnalité humaine dans le respect de sa dignité naturelle ». En face de cet idéal, les procédés et les résultats du capitalisme actuel. La critique de l'auteur est sévère, elle ne reconnaît au capitalisme qu'un avantage, celui d'avoir provoqué au plus haut degré l'esprit d'initiative, tout le reste, dans son principe comme dans ses effets, est à condamner, il confère à l'argent un titre de puissance, or « l'argent est vraiment un compteur de conscience quand le régime social confère à sa possession un titre de puissance ».

Il faut accomplir, si l'on veut ramener paix et justice, une

révolution sociale, l'instauration de la démocratie économique et morale, et voilà quel sera le terme de cette révolution : « tant qu'il sera possible à un homme d'en exploiter un autre ou de le priver injustement des fruits de son travail, tant qu'une créature ne pourra épanouir sa personnalité du fait de la non satisfaction de ses besoins humains, la révolution sociale ne sera pas faite ». Deux moyens permettront de faire cette révolution sans heurts, sans violences, d'en faire une évolution : l'extension des coopératives et des syndicats.

Trop à priori, la critique du capitalisme a quelque chose d'exagéré. Si on réserve le nom de capitalisme à un régime d'abus, évidemment tout y est à critiquer ; mais si, comme il le faut, on fait la part des abus dus aux passions humaines et d'un capitalisme expression du droit de propriété, la critique devra-t-elle attaquer le tout ? Pas de la même façon en tout cas. L'auteur semble bien avoir dépassé la mesure sur ce point. Quant à la partie constructive, elle apparaît trop facile parce qu'elle fait précisément abstraction des passions humaines qui ont vicié le régime économique actuel, en cela elle donne un peu impression d'utopie.

14. R. P. Coulet. *L'Eglise et le Problème de l'autorité.*

Même méthode et même disposition générale que dans la série précédente de conférences : constater dans les faits la crise actuelle de l'autorité, rappeler et démontrer ensuite l'idéal ou véritable doctrine chrétienne de l'autorité, passer aux applications.

La crise de l'autorité se manifeste dans tous les ordres, aussi bien chez ceux qui commandent que chez ceux qui ont à obéir. De cette crise, le P. Coulet en trouve les causes dans l'évolution des institutions, des idées et dans la rupture de l'unité des esprits, en somme dans une erreur commune sur la vraie nature et la vraie pratique de l'autorité, d'où le remède « c'est la conception morale de l'autorité qu'il faut tout d'abord restaurer », la conception chrétienne. Cette conception chrétienne si simple, si lumineuse parce que si naturelle, si « dans les choses », le P. Coulet l'expose avec une force particulière et d'une façon nouvelle, nouvelle tout au moins par l'insistance avec laquelle il a marqué la part de la charité dans l'autorité. Fonction « ordon-

natrice », l'autorité tient de ce rôle son pouvoir d'ordonner ou de commander aux individus et aux autorités inférieures ce qui est nécessaire et utile au bien commun. C'est sur cet esprit de l'autorité qu'insistent ordinairement les moralistes. Mais l'autorité doit *se soumettre* ceux auxquels elle commande, elle est par là fonction de charité, et c'est à cet aspect que le P. Coulet consacre toute la seconde partie de sa conférence, la plus prenante parce que la plus humaine et la plus nouvelle, la plus utile pratiquement pour ceux qui ont à exercer l'autorité, parce qu'elle expose non plus seulement droits et devoirs de l'autorité, mais la manière d'exercer efficacement l'autorité et de lui donner toute sa fécondité. On se soumet les hommes comme on doit se les soumettre, humainement et chrétiennement, en se faisant aimer d'eux, on se fait aimer d'eux en les aimant, en définitive « c'est la Charité qui résoudra le Problème de l'Autorité ». Est-ce à dire que la charité remplacera toutes les autres vertus du chef : sagesse, clairvoyance, équilibre ? Non, mais elle les engendrera.

Dans les applications, le P. Coulet n'examine la question d'autorité que dans 3 espèces de société : l'entreprise, l'Etat, l'Eglise, il laisse de côté la première des sociétés naturelles, la famille, parce qu'il en a traité précédemment. Il est toujours beaucoup plus difficile d'entrer dans les applications, même générales, que d'exposer les hauts principes, les applications touchent à la complexité du réel, les principes suprêmes sont dans la simplicité de l'idéal. Le conférencier se montre maître éminent aussi bien dans l'étude de ces applications que dans l'étude de l'idéal : il apporte à cette étude une connaissance très étendue et très sûre des éléments et des tendances de la société actuelle, une sagesse et un équilibre qui le préservent de toute exagération, de toute passion, et Dieu sait si en ces matières la passion est difficile à éviter ; d'où un exposé à la fois très nuancé, comme la vie, très ferme, comme le principe d'autorité lui-même, et de plus chaleureux, comme une âme apostolique. Comme toute autorité, l'autorité dans l'entreprise est une fonction sociale, et ce n'est qu'à condition de réaliser sa vraie raison d'être qu'elle rendra, sa loi c'est encore se faire aimer. Dans les devoirs qui incombent à l'autorité de l'Etat, l'auteur insiste sur le respect que cette autorité suprême doit avoir pour les autorités inférieures, diriger sans absorber ni supplanter. La conférence sur l'au-

torité de l'Eglise a eu, on le sent, la meilleure part dans le cœur du conférencier : l'autorité maternelle de l'Eglise, l'obéissance filiale qui lui est due sont présentées « con amore ». A prendre au passage cette belle définition de l'Eglise, « sorte d'Humanité collective et durable que le Christ s'est donnée à lui-même pour continuer parmi les nations à travers les siècles son œuvre de Rédemption des hommes ».

15. J. VIADATOUX. *Morale et Politique.*

Il est toujours impressionnant et quelquefois profitable de voir s'affronter des métaphysiciens de haute taille, c'est souvent aussi douloureux parce que le « match » ne se termine pas toujours par cette cordiale poignée de mains que les joueurs de tennis v. g. se donnent énergiquement à la fin de la partie, dût-elle recouvrir quelques amertumes intimes. Lire morale et politique est assister à l'une des phases d'un combat entre deux grands métaphysiciens, le P. de Broglie et M. Vialatoux ; aussi pour comprendre, et cela ne se peut à « tête fatiguée », le bref ouvrage si dense de M. Vialatoux, il faut se rappeler toutes les phases antécédentes ou subséquentes de la lutte.

Dans les Recherches de Science Religieuse de déc. 1928 et février 1929, le P. de Broglie publiait deux articles dont le premier surtout fit causer. Ces articles intitulés « Science politique et doctrine chrétienne » enseignaient : le premier que la science politique ou science du bien public et de ses réalisations constituait une science « irréductible à la morale » et « possédant son originalité et son autonomie propre ». Le second démontrait que la science politique doit être subordonnée à la doctrine chrétienne à un double titre et d'une double façon : indirectement en tant que science pratique, directement en tant que science du bien public ; car la fin de la politique, par conséquent les moyens qui conduisent à cette fin ne peuvent être définis adéquatement en dehors de la vérité contenue dans la doctrine chrétienne. L'irréductibilité est prouvée par les faits : certains individus sont d'habiles politiques qui ne se préoccupent pas de morale, et la politique comme telle peut avoir des exigences que contredit la morale. La dépendance indirecte et directe se prouvent par les principes et surtout par la fin de la société politique, le bien public : le bien complet, terrestre, tem-

porel, du sujet humain inclut sa perfection morale et religieuse, et vouloir l'en isoler même conceptuellement serait tenter la plus chimérique entreprise de vivisection. Bien plus, il l'inclut comme son élément primordial, car tous les autres avantages ne peuvent jamais être honnêtement désirés à l'homme que comme les matières offertes à l'exercice de ses vertus ».

M. Vialatoux fait à l'auteur des articles le reproche le plus grave qui puisse être fait à un métaphysicien, celui d'incohérence : le premier article, dit-il, interdit le second, le second devra ou repousser le premier, ou lui payer dure rançon » ; le premier est extrinséciste, le second est intrinséciste dans l'étude des relations entre politique et morale, or on ne peut être l'un et l'autre à la fois. M. Vialatoux cherche quelle a pu être la cause d'un tel défaut chez l'éminent dialecticien qu'est le P. de Broglie ; il la trouve d'abord dans la méthode même du Père, dans une altération malencontreuse de l'office de l'abstraction et de l'usage des concepts » : où il eût fallu distinguer seulement, le P. de Broglie a séparé tout à fait ; puis dans une conception déficiente de l'univers christianisé. Il faut ajouter à cela une notion confuse et équivoque du concept de « science », grâce à quoi le P. de Broglie peut nommer « science politique » ce qui philosophiquement n'en mérite pas le nom, et faire de cette science politique une science à la fois indépendante, en son essence, de la morale, et dépendante d'elle dans son application. Le résultat de ces erreurs à l'origine sera cette incohérence dans l'ensemble de la doctrine soutenue, à quoi s'ajouteront erreur sur l'indépendance entre politique et morale, erreur sur le fondement de subordination de la première à la seconde placé par le P. de Broglie dans une inclusion même du bien spirituel dans le bien public.

Le P. de Broglie, comme c'était son droit et son devoir, a répondu aux critiques de M. Vialatoux. Dans un article des Rech. Sc. R. (avril 1932), il se justifie de l'accusation de contradiction portée contre lui et démontre qu'il n'est pas contradictoire « d'affirmer tout ensemble *la dépendance* de la politique à l'égard de la morale et *l'autonomie* de la politique », ni « d'admettre que *la moralité publique fasse partie de la fin* de la politique, et de maintenir que *des actes immoraux* puissent être parfois *utiles au bien public* ». Seule une interprétation tendan-

cieuse et erronée a pu en déformant certains concepts trouver une contradiction.

Cette défense arrive-t-elle à détruire l'accusation sans rien sacrifier de la thèse attaquée ? C'est un fait que le P. de Broglie entend maintenir intactes ses premières positions et ne se défend pas au prix d'une renonciation ou d'un compromis quelconque, car on ne peut tenir pour tels certaines précisions sur le sens des mots indépendant, autonome, etc. Mais quand on réfléchit, après avoir échappé à la virtuosité dialectique du P. de Broglie on ne peut s'interdire un mouvement de défiance à l'égard de ses conclusions et de son argumentation, sans aller cependant jusqu'à l'accusation de contradiction comme le fait M. Vialatoux. La contradiction existerait certes à prendre les termes employés par le P. de Broglie dans le sens où les prend M. Vialatoux, mais le sens des termes est souvent si relatif, surtout en ces matières de moralité politique, qu'il est difficile d'accuser une contradiction formelle. Erreur peut aller sans contradiction et la thèse du P. de Broglie semble bien pécher par excès en faisant la politique autonome vis-à-vis de la morale. Si la politique, comme on l'entend habituellement, est une science *normative*, c'est-à-dire la science des lois *qui doivent* régir l'action politique pour qu'elle soit *selon l'ordre humain* du bien commun, elle ne peut fixer ses lois qu'en dépendance de la morale. Sans doute *certaines*, certaines seulement, de ces lois pourront être indifférentes au point de vue moral v. g. législateurs désignés par l'hérédité ou par élection, il en est à ce point de vue de la vie politique comme de la vie individuelle, mais il en est d'autres et de nombreuses qui ont un caractère moral très net. Si par politique on n'entend qu'une science expérimentale des relations entre certaines manières d'agir et certains effets à produire *dans des cas particuliers* (exemples donnés par le P. de Broglie), il est évident que cette politique est indépendante de la morale, de même qu'il y a une science du vol comme moyen de se procurer l'argent nécessaire pour assurer sa vie et même pour soutenir des œuvres bonnes en elles-mêmes, indépendant de la morale et autonome dans ses méthodes. Cette science politique, pas plus que la science du vol n'est science normative, c'est-à-dire science des lois qui doivent régir l'action individuelle. Tout reviendrait donc à une question de saines dé-

finitions, c'est vrai : mais certaines innovations dans les définitions peuvent avoir dans les esprits des conséquences asez graves, produire des erreurs funestes comme des discussions vaines. C'est pourquoi l'étude plus développée que promet le P. de Broglie comme réponse définitive à ses contradicteurs sera la bienvenue.

Ph. Moreau.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. — Un pamphlet anonyme : « L'Eglise catholique en France »

D'aucuns seraient peut-être portés à rapprocher cet ouvrage récent[1] des fameux livres, « si aimés et si détestés », comme on l'a dit, qu'*Yves Le Querdec* (*George Fonsegrive*) publia voilà presque déjà quarante ans[2]. De part et d'autre, il s'agit, en effet, d'un catholique qui réfléchit sur les rapports de l'Eglise et de la Cité en France et qui se laisse aller à une critique implacable des méthodes employées dans les différents domaines de l'activité religieuse. Tout y passe : les écoles populaires, les internats, les collèges secondaires, les petits et les grands séminaires, les catéchismes, les œuvres, etc... Ajoutons même que les deux auteurs sont dans « l'opposition », comme on dirait dans le jargon parlementaire, ce qui explique sans doute leurs audacieuses anticipations.

Cependant, malgré tant de points de rapprochement, les deux entreprises sont profondément dissemblables. Yves Le Querdec, laïque et philosophe, reste toujours très délicatement respectueux envers la Hiérarchie, alors que « Monsieur Trois Etoiles[3] »,

1. Cette étude, résumée tout d'abord dans la revue *Le Mercure de France* du 1er avril 1932, article repris dans *Les Documents nationaux*, n° 21 de juin 1932 a été éditée en in-12 de 252 pages par les *Editions du Mercure de France*.

2. « Les Lettres d'un Curé de campagne », « Les Lettres d'un Curé de canton », « Le Journal d'un évêque », Paris 1893-97, édit. Lecoffre. Voir l'étude que M. Paul Archambault vient de publier sur George Fonsegrive, dans la collection « Les Maîtres d'une génération », chez Bloud et Gay. In-12 de 148 p., 12 fr.

3. Ce nom est une trouvaille de M. Maurice Brillant.

ecclésiastique et canoniste très vraisemblablement, ne craint pas à l'égard de celle-ci le sarcasme, la fronde et les plus étonnantes accusations. Le premier est sans doute un « enfant terrible », mais le second fait du « mauvais esprit ». Fonsegrive enfin, malgré ses partis pris sociaux et politiques de tendance démocratique, demeure, à travers toute son œuvre, un bon historien, tandis qu'au contraire notre confrère anonyme comprend l'histoire à la façon de la géométrie.

*
* *

Toutes ses élucubrations tendent, en effet, à l'énoncé d'une thèse qu'il est possible de condenser dans le simple schéma que voici :

Le fait de l'abolition du pouvoir temporel du Pape domine et explique toute l'histoire extérieure et intérieure du catholicisme français depuis 1870.

A l'extérieur, il amène l'organisation d'un corps de diplomates pontificaux — les Nonces, — d'où l'état de servitude dans laquelle l'Eglise se trouve, à l'heure présente, à l'égard des pouvoirs publics.

A l'intérieur, il conduit à l'italianisation du personnel du Vatican, d'où l'affaiblissement, jusqu'à leur suppression radicale, des Episcopats nationaux.

Double mouvement qui devait fatalement accentuer la centralisation pontificale et porter à son paroxysme l'autoritarisme des Supérieurs et la veulerie des inférieurs. Si bien qu'à l'heure présente, rien ne va plus : « Toutes les forces spirituelles de l'Eglise de France sont mises, par l'intermédiaire du Nonce, à la disposition du gouvernement français » (p. 58).

Aussi faudrait-il « tout remettre en ordre » (p. 143). Mais, pour tout restaurer selon l'Idéal — ce serait, à peu de chose près, celui en faveur du temps où l'intégrisme n'était pas démasqué — il faudrait d'abord et avant tout reconstituer un Episcopat : « Une Eglise sans épiscopat, c'est proprement absurde : on ne sortira pas de là » (p. 250). Une fois l'Episcopat reconstitué, on sera conduit à supprimer, ou du moins à réforme, la Nonciature, et, à bref délai, la Cour pontificale elle-même.

Comme on le voit, tout se tient, tout est d'une extrême simplicité : c'est par la seule histoire du pouvoir temporel du Pape que s'explique toute l'évolution de l'Eglise en France.

* * *

Il est inutile de le nier, le système est ingénieux. Mais il est non moins inutile de se demander si, comme tous les systèmes en général, celui-ci n'aurait pas été imaginé après coup et si l'auteur n'aurait pas eu, dans son inconscient, certaines « catégories » et certaines... rancœurs qui l'auraient acheminé à l'édification d'une pareille thèse.

La « querelle actuelle », c'est, écrit-il p. 42, la « querelle d'Action française ». Cette question, renchérit-il p. 225, « prendra, avec le temps, une importance que nous imaginons difficilement ». « L'affaire de l'Action française, précise-t-il p. 56, sur laquelle nous aurons maintes fois à revenir car elle demeurera un fait fort important de l'histoire de l'Eglise, a montré, entre beaucoup d'autres choses, jusqu'à quel point l'évêque n'est plus, chez nous, qu'un instrument docile aux mains du nonce. » Bien plus, les évêques français auraient dû, selon lui (p. 52), se réunir en concile — rien que cela ! — lors de la condamnation du mouvement pour défendre le pays contre les empiètements de l'étranger.

Bref, à tous les tournants de cet ouvrage, nous retrouvons, sous-jacente à toutes les considérations (voir encore p. 116 et 212) la même idée, disons plutôt la même obsession : nous avons affaire à un esprit aux abois en raison des mesures disciplinaires portées par les Autorités ecclésiastiques contre l'A. F. (p. 231), et notamment le refus d'absolution au confessionnal (p. 134[1]) et la privation de la sépulture chrétienne pour les ligueurs impénitents (p. 131, 222, 247).

Supposons, un instant, qu'il n'y eût pas de condamnation pour

1. Notre canoniste mérite d'être renvoyé à son Droit canon quant à la phrase suivante qu'il semble bien prendre à son compte : « Prêtre, une fois au confessionnal, je ne dois plus compte de mes actes qu'à Dieu, car c'est à moi seul que les âmes se révèlent... »

l'A. F., nous pouvons être sûr que le livre n'eût pas été écrit et que son auteur, en tout cas, n'eût pas interprété de la même façon des principes théologiques aussi traditionnels que celui de la distinction du Spirituel et du Temporel.

Notre pamphlétaire anonyme, cela ne fait aucun doute, est imbu des idées chères à l'A. F. Ses critiques, ses raisons, ses engouements, ses interprétations historiques, jusqu'à sa terminologie, ce sont bien ceux-là qu'on retrouve dans toute la littérature issue de la rue de Rome.

*
* *

Quand les historiens de l'avenir reliront « Monsieur Trois Etoiles », ils ne pourront vraisemblablement pas s'empêcher de conclure que, jusque dans le clergé, l'A. F. avait fait des ravages surprenants. « Si le clergé français était consulté d'une façon quelconque, avoue ingénuement notre pamphlétaire (p. 99), son avis, le plus souvent, ne coïnciderait pas avec celui des pouvoirs ecclésiastique et laïc... » Que ne voit-il pas que c'est bien là que résidait le mal ? Oui, il faut l'avouer, la réaction salutaire ne pouvait venir de France... Combien il était nécessaire, dès lors, que Rome intervînt pour nous libérer !

GASTON LECORDIER.

II. — Quelques livres de Littérature médiévale

1. SAINT THOMAS D'AQUIN. *Summa theologica*, six volumes contenant 4.400 pages environ. Turin, Marietti, 70 lires italiennes l'édition brochée.

Edition complète de la Somme théologique, avec les annotation de De Rubeis, Billuart, etc., enrichie de sept « indices » et d'un lexique scolastique. Cette édition se recommande par son prix relativement modique.

2. JEAN DE SAINT THOMAS. *Cursus theologicus*, tome premier, Desclée et Cie, Paris, 150 francs.

Nous avons ici le premier volume de la magnifique édition

préparée par les soins des Moines de Solesmes. On sait l'autorité exceptionnelle de Jean de Saint Thomas comme commentateur du Docteur Angélique. Ce premier tome (huit doivent suivre) contient le traité sur le Maître des Sentences, l'Isagoge, et le très important traité *de approbatione et auctoritate doctrinae Angelicae*. Sept disputations sur les question 1-7 de la Prima Pars complètent le volume, qui contient également une préface des éditeurs sur la vie et les œuvres de Jean de Saint Thomas. Puisse cette édition rencontrer le succès auquel elle a droit et contribuer au renouveau des études thomistes.

3. Dr H. P. J. M. Ahsmann. *Le culte de la Sainte Vierge et la littérature française profane du moyen âge.* Picard, 30 francs.

Etude attachante, bien présentée par l'éditeur, sur un sujet capital pour quiconque n'ignore pas la place de la Sainte Vierge dans la vie religieuse du moyen âge.

Un premier chapitre a été consacré par l'auteur à exposer l'évolution du culte de la Vierge en dehors de la littérature profane. C'est la partie la moins neuve du livre ; peut-être l'auteur aurait-il mieux fait de ne pas s'attarder à nous donner de seconde main des renseignements inégalement vérifiables. Le second chapitre est, au contraire, de première main, et repose sur des recherches approfondies dans la littérature médiévale, chansons de geste, romans courtois, romans d'aventures ou poèmes. De nombreuses citations bien choisies donnent par endroit au travail érudit du Dr Ahsmann une saveur d'anthologie.

4. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, tome V. Paris, Vrin, 1931. 55 francs.

On connaît la valeur scientifique de ce recueil périodique dirigé par M. Et. Gilson et le R. P. Théry. Le présent volume contient de précieuses études sur le cardinal Etienne Langton, dues notamment à Mgr G. Lacombe ; un travail du R. P. Simonin sur les « Summulae Logicales » de Petrus Hispanus ; un article de V. Lossky sur la notion des « Analogies » chez Denys le Pseudo-Aréopagiste, un autre dans lequel le R. P. Bouyges se demande si Roger Bacon a lu des livres arabes. Une édition critique d'un manuscrit des *Vitae Sororum d'Unterlinden*, due à Mme J. Ancelet-Hustache, complète le volume.

5. *Le Procès de Jeanne d'Arc*, dité par R. Brassilach. Redier. 12 francs.

Cette version nouvelle d'un texte justement célèbre inaugure la collection des *Lectures chrétiennes*. On voudrait pouvoir louer sans réserves cette initiative, qui rend plus accessible au public moderne ce que l'adaptateur appelle justement un « chef-d'œuvre de surnaturel et de bon sens », si M. R. Brassilach n'exagérait pas manifestement l'attitude « insolente » de la sainte en face de ses juges. Oublie-t-il que l'insolence implique la pratique de l'insulte, et que celle-ci ne saurait évidemment donner lieu à des actes vertueux ? Non, nous ne pouvons admettre, nous qui avons lu l'Evangile, que l'insolence soit « à la base de la sainteté », pas plus de celle de Jeanne d'Arc que de tout autre saint. M. Brassilach a visiblement « interprété » Jeanne d'Arc avec des préoccupations étrangères à l'objectivité et, sans doute, au vrai christianisme. Puisse-t-il s'en convaincre en relisant dans le recueillement les textes mêmes que nous lui savons gré d'avoir proposés à nos méditations.

E. D.

III. — L'Economie au service de l'homme

L'Economie au service de l'homme, par Eugène Duthoit, Doyen de la Faculté libre de Droit de Lille, Président des Semaines sociales de France. Bibliothèque d'Etudes Catholiques et Sociales. Librairie Ernest Flammarion. Prix : 12 francs.

Ce titre indique bien l'idée maîtresse du volume. L'auteur remarque que, dans l'étude de la « crise » actuelle, les économistes ont surtout analysé les *causes secondes*, mais que la *cause première* leur a généralement échappé. Ceci est une erreur d'aiguillage. L'homme a servi Mammon et il en est devenu l'esclave, alors que les biens temporels sont pour lui un simple moyen de réaliser sa destinée. La science économique s'est trouvée faussée dès ses débuts. La définition qu'on en a donnée généralement est erronée parce qu'incomplète. Elle proclame l'économie « la science des richesses », mais elle laisse de côté l'homme, pour qui les richesses sont faites. En réalité, l'économie doit être humaine. Les hommes ne pouvant utiliser les choses que

moyennant certains rapports entre eux, la nécessité de ces relations sociales introduit « des lois des personnes ». « Or, comment essayer de réaliser un ordre entre des êtres dont on ne connaîtrait pas au juste la nature, les traits spécifiques, l'origine et la destinée ? Dans leurs causes réelles, les actions et relations économiques ne s'expliquent que si l'on tient compte de l'homme tout entier et, par conséquent, des éléments spirituels qui entrent dans le jeu de son activité... Mais comprendre ne suffit pas, il faut agir... Point d'économie humaine, si elle ne dépend de la morale. » L'économie n'est point indifférente à notre fin dernière. Sa Sainteté Pie XI constate, dans l'Encyclique *Quadragesimo Anno* : « Telles sont actuellement les conditions de la vie économique et sociale, qu'un nombre très considérable d'hommes y trouvent les plus grandes difficultés pour opérer l'œuvre, seule nécessaire, de leur salut éternel. » *Morale d'abord*, tel est donc le programme à réaliser. « C'est l'honneur de l'Eglise catholique d'avoir, sans relâchement, depuis un siècle d'industrialisme, orienté l'humanité vers l'Economie humaine. Voici un siècle, en effet, qu'un interprète très qualifié de la pensée catholique, Frédéric Ozanam, s'élevait, au nom de l'ordre humain, contre les deux erreurs qui se disputaient déjà, de son temps, le gouvernement économique du monde, l'erreur libérale et l'erreur socialiste, toutes deux négatrices de l'ordre humain et destructrices de la liberté... Le présent livre expose comment le catholicisme, s'exprimant tantôt par l'Eglise enseignée et tantôt par l'Eglise enseignante, s'est constamment élevé, depuis 1830, contre l'oubli pernicieux d'une vérité aussi importante. » L'auteur, dans un tableau saisissant, déroule d'une façon singulièrement prenante la chaîne d'or qui unit Ozanam à Pie XI, dont les annaux principaux sont l'Union de Fribourg, l'Encyclique *Rerum Novarum*, les interventions de Pie X et de Benoît XV, Léon Harmel, Henri Lorin et les Semaines sociales, le cardinal Mercier et le Code de Malines, l'Encyclique *Quadragesimo Anno*. Un nom cependant a été oublié : celui de M. Eugène Duthoit. Qu'il nous soit permis de l'y inscrire, en ajoutant qu'un livre traitant de questions sociales, dû à un maître d'une autorité aussi exceptionnelle, n'a pas besoin d'être recommandé auprès des lecteurs de la *R. A.*

R. Jacquin.

PETITE CORRESPONDANCE

I. POUR EXPLIQUER LA SAINTE MESSE AUX ENFANTS

Q. — *L'explication de la Messe, de ses cérémonies principales et de sa portée théologique et spirituelle devrait tenir une place capitale dans la formation religieuse donnée aux enfants de nos œuvres : connaissez-vous des livres capables de faciliter cette explication, suggérant des idées et des méthodes réellement pédagogiques ?*

R. — Nous vous recommandons, parmi d'autres mais en bon rang, deux brochures. L'une propose une explication, vraiment suggestive, des principales cérémonies de la Sainte Messe, sans s'astreindre à la méthodologie practico-pratique : elle est l'œuvre du P. Martindale, et a paru à l'Apostolat de la prière sous le titre : *Allons à la Messe* (2 fr.). L'autre, de moindres prétentions doctrinales, est peut-être plus didactique et ne craint pas de préciser les détails les plus pratiques concernant l'attitude des enfants et celle du prêtre qui explique la Sainte Messe ; elle a pour auteur l'abbé J.-B. David et a paru sous le titre *Comment expliquer la Messe aux enfants*, à la librairie Bloud et Gay. Elle est enrichie d'un tableau synoptique vraiment très parlant.

E. D.

II. BIBLIOGRAPHIE SCOUTE

Q. — *Désirant m'initier au scoutisme catholique, je vous prie de m'indiquer quelques ouvrages pouvant m'y aider.*

R. — Il existe une bibliothèque scoute aux Editions Spes, 17, rue Soufflot, Paris (5e).

Voici les principaux titres :

Véra Barclay. — *Comment conduire une meute.* Traduit de l'anglais par Louis Doliveux, commissaire des scouts de France : 4 francs.

Véra Barclay. — *Le louvetisme et la formation du caractère.* Traduction française, par Jacques Sevin : 6 francs

Véra Barclay. — *Sagesse de Jungle :* 6 francs.

Véra Barclay. — *Histoire des Saints à la chandelle :* 8 francs.

J. Lewis. — *Comment diriger une Patrouille*, traduction française par Jacques Sevin : 2 fr. 75.

Roland Philipps. — *Le système des Patrouilles.* Traduction française, par Hubert Verley : 2 fr. 75.

R. P. Héret. — *La Loi Scoute:* 5 francs.
Maurice Rigaux. — *La Route. L'Etape des Aînés:* 5 francs
Jacques Sevin. — *Le Scoutisme:* 12 francs.
Jacques Sevin. — *Pour devenir scout de France:* 3 fr. 50.
Jacques Sevin. — *Méditations Scoutes sur l'Evangile.* L'Enfance de Jésus: 1 fr. 50.
Jacques Sevin. — La vie publique: 3 francs.
Les Chansons des Scouts de France. Sous couverture souple entoilée: 15 francs.
Georges Tisserand. — *Le service du soldat:* 5 francs.

REVUE DES REVUES

REVUES D'INTERET GENERAL

Le Correspondant. — 10 juin 1932. — Dom J.-B. Monnoyeur, *La vraie figure de J.-K. Huysmans, oblat de Saint-Martin de Ligugé* (suite et à suivre).

Etudes. — 5 juin 1932. — Pierre Lhande, *Le Christ dans l'île rouge* (Madagascar). *De la brousse parisienne à la brousse malgache.* — François Charmot, *La mesure de l'autorité dans l'éducation.* « Entre deux extrêmes se tient la vertu. L'exercice de l'autorité doit chercher sa perfection entre l'excès d'autoritarisme et l'excès de libéralisme pratique. Et ce juste milieu, où se rencontre la mesure exacte, n'est pas facile à tenir... Peut-on tracer la ligne droite dans des questions aussi complexes où il semble que la vérité soit dans le flottement et la sinuosité ?

The Catholic World. — Juillet 1932. — Rubh Katherine Byrns constate que la loi de la prohibition ou régime sec a fait faillite aux Etats-Unis, et soutient que la prédication de la tempérance aurait plus d'efficacité que des actes législatifs. — H. C. Bocchio étudie « *la population de nos prisons* » (en Californie). Sur 7.200 hommes, 60 % ont de 18 à 30 ans. L'auteur de l'article propose quelques moyens pour éduquer et réhabiliter cette jeunesse.

The Month. Juillet 1932. — Josepy KEATING, *Le Césarisme, la conscience et la guerre.* « Résumons. Si la conférence du désarmement (à Genève) ne réussit pas, cet échec sera la preuve que les divers Gouvernements ne sont pas sincères dans le désir d'abolir la guerre ou qu'ils sont trop faibles pour le réaliser. Dans les deux cas, ce sera le devoir des citoyens d'exiger la sincérité et de fortifier leur faiblesse en multipliant ces efforts non officiels qui ont été déjà si nombreux et si ardents. Sachant les maux de toute sorte dont la guerre est la source inévitable, sachant les moyens qui peuvent parer à la guerre, sachant le serment solennel fait en leur nom par les gouvernements de ne pas poursuivre des intérêts nationaux par le moyen de la guerre, les simples citoyens pourront être forcés en dernière analyse de refuser de faire la guerre, de se préparer à la gurre, — affaire de conscience où l'Etat ne devrait pas intervenir. La question n'est pas tout à fait claire, mais pour le moment je ne vois pas que la morale chrétiene puisse contester cette manière de voir.

Studies. An Irish Quarterly Review. — Juin 1932. — Herbert THURSTON, *Saint Paschal Baylon*, patron des Congrès eucharistiques. Ce religieux convers né en 1540 et mort en 1592, fut remarquable par sa piété envers le Saint-Sacrement. — Nesta de ROBECK, *Le bienheureux Oderico di Pordenone, missionnaire et voyageur*, 1285-1331. — P. W. BROWNE, *L'Université catholique d'Amérique.*

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE

A. VERRIELE, professeur au Séminaire de Saint-Sulpice : **Le Surnaturel en nous et le Péché Originel** 1 vol. in-12 de 240 pp., paru dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses*. Paris, Bloud et Gay, 1932.

Une foule de travaux, livres ou articles de revue, ont examiné à nouveau, en ces dernières années, *le problème du surnaturel*. Mais les conclusions, très intéressantes, sont restées dispersées. Il était opportun de les recueillir, en les confrontant, et d'essayer, en une rapide esquisse, une conciliation harmonieuse. C'est ce que M. Verriele s'est efforcé de réaliser dans les deux premiers chapitres de son livre.

Cependant, l'objet principal de l'ouvrage (cinq chapitres sur sept), c'est cet autre grand dogme central, *le Péché Originel*. Au sein de tout le magnifique optimisme surnaturel du christianisme, dans cette immense expansion toute de Bonté et d'Amour du Dieu-Trinité, il ne suffit pas de justifier le dessein divin sur le premier péché au regard seulement

de la stricte Justice. Il faut montrer aussi comment ce dessein, d'apparence si sévère, s'harmonise à l'œuvre entière de l'infinie Sagesse et de la souveraine Bonté, et procède purement de la même inspiration d'Amour. C'est à quoi tend résolument l'ensemble du livre, avec toutes les ressources de la théologie tant positive que spéculative.

Si bien que l'esprit pacifié peut, dès lors, entrevoir dans ce divin mystère, non plus l'une des difficultés les plus redoutables de notre temps pour la croyance, mais une manifestation d'admirable Sagesse et d'Amour infini.

HISTOIRE

Comte EDGARD DE BARRAL. **Les Zouaves pontificaux. 1860-1870.** Librairie du Dauphin, Paris 1932.

M. de Barral a écrit l'histoire du corps des Zouaves pontificaux, et particulièrement celle des zouaves français qui, à partir de 1860, répondirent à l'appel de la papauté menacée dans son indépendance, en signe de protestation contre les abandons et les incertitudes de la politique impériale. Le mouvement partit des départements de l'Ouest. « La défense de Rome apparut aux petits-fils des Chouans comme une cause aussi sacrée que la délivrance du Saint-Sépulcre ou la restauration de la Foi. Bretons et Vendéens n'attendirent plus qu'un signal du Souverain Pontife pour prendre les armes... » Sous le commandement principal du général de Lamoricière, puis du général Kantzler et du baron Athanase de Charette, ils combattirent avec héroïsme contre les Piémontais et contre les bandes garibaldiennes, laissant de nombreuses victimes sur les champs de bataille de Castelfidardo et de Mentana. Pendant de longues années ils durent mener la vie, rude et monotone, des garnisons, dans les petites places des Etats pontificaux où ils étaient cantonnés, sans autres ressources contre l'ennui grandissant que la prière et les abandons de l'amitié, et généralement tenus à l'écart par la société romaine, pour laquelle leur présence était un « reproche vivant », au dire de M. d'Ideville, notre secrétaire d'ambassade. Revenus en France dans les premiers mois de la guerre franco-allemande, après la prise de Rome, ils se reconstituèrent sous le nom de « Volontaires de l'Ouest » et prirent part, avec le 17e corps, commandé par le général de Sonis, aux opérations de l'armée de la Loire. Ils s'y couvrirent de gloire, le 2 décembre 1870, à Loigny ; M. de Barral rapporte de ce combat meurtrier des épisodes vraiment extraordinaires de courage et de bravoure. A la fin de la guerre, la Légion fut licenciée, mais les Zouaves se groupèrent encore une fois par an autour de leur chef, à Paray-le-Monial, le jour de la fête du Sacré-Cœur. — L'auteur a dressé deux tables très précieuses, l'une des Officiers français ayant appartenu aux Tirailleurs franco-belges, aux Zouaves pontificaux et aux Volontaires de l'Ouest, l'autre des sous-officiers, caporaux et hommes de troupe français ayant appartenu aux corps des Tirailleurs et des Zouaves. — On ne peut que souhaiter de très nombreux lecteurs au travail remarquable de M. Edgard de Barral qui ramènera l'attention sur une page glorieuse, mais oubliée, de

l'histoire de l'Eglise. L'un des premiers soldats de Charette, le sergent Henri de Kerguenec, cherchant à expliquer l'injustice de ses contemporains, n'écrivait-il pas déjà : « C'est que nous ne sommes pas des soldats de carton, de parade, mais des soldats voués à une vie quotidienne d'humiliation ,d'immolation, de sacrifice, et que le monde a horreur de ces choses... » En même temps qu'un juste hommage rendu à la mémoire de nobles Français, l'ouvrage de M. de Barral est l'un des meilleurs que nous possédions sur l'histoire de la résistance de l'Eglise, aidée surtout par la France, aux efforts dirigés par la Révolution contre le pouvoir temporel de la papauté. R. R.

BIOGRAPHIES

Carl Christoph Strecker, OMI. **Bischof Eugen von Mazenod.** Stifter der Oblaten Unbefleckten Jungfrau Maria Paderborn. Schöningh, 1932. In-8°, 272 pages.

Au centième anniversaire de l'approbation par Rome de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée (17 février 1926), la Congrégation des Rites inscrivait sur ses rôles le Procès de Béatification du vénéré fondateur, Mgr Eugène de Mazenod, évêque de Marseille (1782-1861). La biographie qu'en donne aujourd'hui le P. Strecker n'est pas seulement à saluer comme la première en langue allemande : elle se présente aussi comme l'étude qui projette le plus de lumière sur l'âme et la vie intérieure du saint évêque. Nous avions déjà en langue française, outre une vie bâclée en six semaines, par Mgr Ricard, de féconde mémoire, deux forts in-8° du Père Rambert (Mame 1883) et deux in-4° non moins étendus du Père Achille Rey (Rome. Procure générale 1928) ; mais dans ces compilations de correspondances, lettres pastorales, documents de toutes espèces, on sent davantage la préoccupation de replacer Mgr de Mazenod dans son milieu historique, que le souci de faire connaître son âme. La méthode du P. Streckee est toute différente. Ecrivant pour des Allemands, il n'avait pas à s'étendre aussi longuement sur l'épopée et le milieu ; dans les quatre-vingt-cinq pages qu'il consacre au cours extérieur de la vie de son héros, il se contente donc d'en présenter le cadre et d'en tisser la trame, de façon satisfaisante. Mais, préoccupé d'écrire « une vie de saint », il s'est appliqué, dans la suite, deux fois plus considérable de son volume, à étudier le plus profondément possible l'âme de Mgr de Mazenod, et sa vie intérieure, de découvrir et de mettre en lumière le travail poursuivi par l'action conjuguée de la grâce et de l'effort personnel.

De cette étude jaillit un Mgr de Mazenod vraiment digne d'être proposé à la Cour de Rome pour l'honneur des autels, un évêque dont la sainteté explique les abondantes bénédictions répandues par Dieu sur la petite société de missionnaires qu'à l'exemple de tant d'autres prélats de son temps, il n'avait pensé fonder que pour le diocèse. Le Père Strecker ne dissimule pas les défauts de son héros ; il signale son caractère naturellement violent, impétueux, irascible, mais il montre aussi comment Dieu s'est servi de ces défauts pour établir le saint pré-

lat dans une humilité qui fut la vraie base d'une très haute sainteté. Appuyé sur une documentation abondante et de première main, mûri par dix ans d'une patiente étude, l'ouvrage du P. Strecker a rencontré en Allemagne l'accueil qu'il méritait. On n'y trouve à la vérité rien de cet appareil d'érudition dont s'embarrasse volontiers la science allemande, mais l'ensemble est d'une lecture si aisée, si prenante, il met en contact si intime avec une âme de saint, qu'on ne peut s'étonner de ce succès. Autant que la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée, l'Eglise de France peut accueillir avec joie cette biographie; une fois de plus une noble et sainte figure de notre épiscopat français se trouve mise à l'honneur et justement proposée en modèle.

Pierre Delattre.

P. de Marcieu. **Un aumônier de jeunesse catholique. Le Père Cleret de Langavant (1862-1929).** Librairie de la Jeunesse catholique. 8 fr.

Dans ce volume intéressant, le plus grand nombre des pages évoquent des souvenirs de guerre : mais la guerre est ici envisagée comme un champ d'action imposé par les circonstances à une âme qui fut avant tout sacerdotale. L'aumônier dont on donne la biographie fut avant tout un apôtre attaché jusqu'à la fin à la conquête des âmes, dans le labeur le plus désintéressé. A ce titre, ce petit livre mérite de ne pas passer inaperçu.

E. Maire. **Une petite « sainte » Anne de Guigné.** Apost. de la prière. 2 fr. 50.

Simple esquisse d'une âme enfantine où l'auteur a eu le louable dessein de nous montrer l'insertion du divin dans l'humain.

Pierre Meteyé, Apost. de la prière (Toulouse).

Ame d'élite, ce jeune officier de marine aurait pu occuper une place importante dans l'œuvre de la renaissance catholique de notre pays. Tragiquement enlevé à l'affection des siens, son exemple mérite de lui susciter des continuateurs dans la jeunesse qui appréciera ce livre orné de quelques illustrations.

Abbé V. Lepetit, **Sur les pas d'une Sainte.** Téqui, 1932.

L'auteur — qui s'y connaît — a recueilli pieusement un certain nombre de détails concernant les séjours de Sainte Thérèse de Lisieux au bord de la mer, à Trouville et Deauville. Cette brochure complète agréablement les biographies déjà parues... et elle jette un jour nouveau sur l'enfance de la chère sainte. Elle se recommande naturellement aux touristes et baigneurs de Trouville-Deauville, mais fera du bien à tous.

E. D.

F. Trochu, **L'admirable vie du curé d'Ars.** Vitte. 11 francs.

Ce n'est pas à proprement parler une réduction de la Grande Vie dont on connaît le légitime succès. L'auteur s'est donné la peine d'écrire un livre nouveau, de volume moins compact, s'adressant par conséquent à un public que rebutent de trop longues lectures. On le félicitera d'avoir réussi à nous présenter la vie de son héros en une série de tableaux dramatiques et vivants, dont la succession éclaire progressivement la figure si attachante d'un des saints les plus surnaturels de l'hagiographie catholique.

J. Riveslange, **Le Père Emile Laborde.** Apostolat de la prière, 3 fr.

Intéressante biographie d'un recruteur et éducateur de futurs missionnaires.

VARIÉTÉS

Dr. K. Algermissen, **Konfession Kunde.** (Ein Handbuch der christlichen Kirchen und Sekten Kunde der Gegenwart). XVI und 848 Seiten. 8-o Verlag Joseph Giesel. Hannover, 1930.

Voici une vrai Somme absolument irremplaçable pour quiconque voudrait étudier et connaître les questions dogmatiques, historiques et psychologiques des différents courants religieux contemporains et leurs phénomènes. Dans les cinq parties qui divisent le livre, l'Auteur présente en un exposé clair et concis, la substance doctrinale théologique et philosophique de l'Eglise Catholique Romaine, des Eglises Orthodoxes séparées, du Protestantisme continental et américain et de l'Anglicanisme ainsi que des nombreuses sectes modernes issues de toutes ces confessions.

Pour ne nous en tenir qu'à la partie consacrée à l'Eglise séparée Orthodoxe-Gréco-Russe nous y trouvons le tableau détaillé non seulement de la grande Eglise-Mère, mais aussi des différentes Eglises autocéphales et nationales qui la divisent surtout après la Révolution. L'Etude que donne le Dr. Algermissen de l'Eglise russe nous permet de connaître son état actuel. Ce dernier trait est surtout appréciable, car nulle part ailleurs on ne trouve un exposé satisfaisant de cette matière. C'est bien peut-être l'attention spéciale que l'auteur porte à l'histoire actuelle de l'Eglise Orthodoxe qui donne une valeur particulière à son livre et le recommande à l'attention générale.

Ivan Kologrivof.

Maurice Rigaux, S. J. **Au laboratoire des essais russes.** Comment on alchimise un peuple. In-16 Jésus de 104 pages. Editions Spes, Paris. 4 fr. 50.

« Le colosse russe a bougé. Il a pris la route, vers un but. » Pour quel but ? Il est impossible de le savoir encore. Mais c'est la première fois qu'une expérience collective est tentée à pareille envergure ; aussi n'est-il plus permis de rester indifférents.

Mais un profond mystère plane encore sur cet effort gigantesque : les autorités soviétiques, les adversaires à tout prix, les admirateurs béats, tous, quoique pour des motifs différents, s'acharnent à déformer la réalité. Quelques quinze ou vingt volumes existent pourtant d'enquêtes sérieuses (le R. P. Rigaux en dresse l'inventaire, p. 516) : il est loisible, dès lors, de « confronter ces témoignages, de les amener même à se contrôler les uns les autres et, par ces recoupements, de dégager des visions, de formuler de solides présomptions et d'établir une vérité « moyenne » qui aura de grandes chances de correspondre à la réalité » (p. 9).

Voilà l'œuvre qu'a entreprise l'auteur. Son « essai d'équitable interprétation » porte sur le triple terrain de la vie collective, de l'économie et de la religion. Il ajoute bien peu d'éléments personnels à cette synthèse, tant il cherche à rester objectif. Néanmoins, dans la conclusion qui clôt chacune des trois parties, il dégage « tout ce qui pourrait être accepté », mais c'est pour ajouter qu' « il y a longtemps que le Christianisme l'a mis en valeur dans sa doctrine et par son exemple ». Point n'est besoin de revenir au passé, même à la grande époque de la Chrétienté. Qu'on laisse à l'Eglise « une pleine liberté d'allure », et elle sera capable de « réaliser l'homme collectif par l'homme sincèrement chrétien ». Mais voilà, « de cette épreuve cruciale, on dirait que doctrinaires capitalistes et communistes ont également peur... » (p. 40).

On voit l'esprit qui anime le nouveau petit livre du R. P. Rigaux, Rédacteur à l'*Action populaire*, bien connu pour ses ouvrages sociaux et la collaboration qu'il accorde si volontiers à toutes nos œuvres.

G. L.

Le rôle social de l'ingénieur, scènes de la vie d'usine, par Georges Lamirand. Editions de la Revue des Jeunes, Desclée et Cie, 30, rue Saint-Sulpice, Paris-6e. Prix : 12 francs.

Voici un livre excellent, où transparaît la bonne santé morale et la joie d'une vie pleine. C'est une « introduction », d'inspiration très élevée, à la « fonction » d'ingénieur. Les conseils qu'on y trouve sont parfaitement sages et constituent une vraie règle d'or. La lecture en est palpitante d'intérêt, grâce au caractère réel et concret des faits rapportés, mais surtout l'âme s'émeut et vibre d'enthousiasme sous le souffle irrésistible de l'ardent amour du prochain dont ces pages débordent.

R. Jacquin.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

MONSEIGNEUR PRUNEL

Le 29 novembre dernier, Monseigneur Prunel mourait subitement, terrassé par une angine de poitrine. Nous ne pouvons oublier ici les grands services qu'il a rendus à la *Revue Apologétique* comme secrétaire de rédaction, de 1908 à 1912. Nous reproduisons, comme un dernier hommage à ce bon serviteur de notre œuvre, l'émouvant et sincère témoignage que lui a rendu Monseigneur Baudrillart, le 2 décembre, dans la chapelle de l'Institut catholique de Paris. (N.D.L.R.)

En perdant Mgr Prunel, l'Institut catholique de Paris perd l'un des hommes qui l'ont le plus pleinement aimé et aussi le mieux servi par les qualités que la Providence lui avait départies. Sa bonté, sa bienveillance à l'égard de tous, l'extrême sensibilité que l'on percevait en lui presque dès le premier abord, les longues souffrances physiques et morales que nous le vîmes supporter dans ces dernières années, la soudaineté presque tragique de la fin qui termina ses souffrances, — dimanche dernier ne vint-il pas dans cette maison rendre visite à deux d'entre nous et mardi soir il n'était plus, — tout contribua à l'émotion qui nous a saisis mercredi matin lorsque nous apprîmes la triste nouvelle ; tout nous incite en ce moment à nous recueillir plus profondément, à prier avec plus d'ardeur, à considérer le deuil de l'Institut catholique presque comme un deuil particulier à chacun de ses membres.

Quand je pense que celui à qui je dois, au nom de tous, adresser un suprême adieu, vint à moi, il y a vingt-huit ans, dans toute la force de l'âge et de l'espérance ; qu'il partagea ma vie, au lendemain de la dispersion de l'Oratoire dans ce que nous voulions encore appeler notre Maison

d'Etudes ; que je l'aidai dans toute sa carrière parisienne, que pendant quinze ans, de 1912 à 1927, il fut ici mon plus intime collaborateur, qu'enfin, malgré le sincère désir que j'en avais, je ne parvins pas à adoucir pour lui l'épreuve de ses dernières années, mon cœur se serre et mes yeux se voilent de larmes. Ce m'est pourtant une raison de plus de lui rendre, aussi complet que possible, l'hommage que le recteur doit à ceux qui ont partagé son travail.

Louis-Narcisse Prunel est né à Laignes, au diocèse de Dijon, le 11 novembre 1874, d'une honorable et pieuse famille. Tout jeune, il entra au Petit Séminaire et s'y distingua par sa piété, son travail et ses succès. Il ne semble pas qu'il ait jamais hésité sur la vocation qui l'appelait au sacerdoce. Son évêque l'envoya à Rome, au Séminaire français, où il se rencontra avec d'autres jeunes ecclésiastiques très distingués du même diocèse. C'était l'époque où les prodromes du modernisme agitaient singulièrement les esprits en éveil. L'abbé Prunel se tint toujours du côté le plus strictement orthodoxe. Il aima beaucoup ses maîtres de la Congrégation du Saint-Esprit, dont le Supérieur général nous honore aujourd'hui de sa présence. Il se laissa pénétrer jusqu'au fond de l'âme par les grandes et salutaires influences de Rome ; il prit beaucoup de notes. Plus tard, en 1925, il devait évoquer cette époque passionnante et troublée en un roman : L'Eternelle conquérante, *(c'est de Rome qu'il s'agit) publié sous le pseudonyme de Dorval. Il conquit à Rome ses deux doctorats en théologie et en droit canonique. Il y fut ordonné prêtre à Saint-Jean-de-Latran le Samedi-Saint 9 avril 1898. Rentré dans son diocèse, il y exerça d'abord le ministère de vicaire dans cette charmante et pittoresque cité de Semur-en-Auxois dont il garda toujours un aimable souvenir ; puis il enseigna pendant trois années au Petit Séminaire de Plombières-lès-Dijon. Entre temps, il avait pris, à la faculté des lettres de la capitale bourguignonne, ses deux licences d'histoire et de philosophie.*

Personne assurément n'était moins combatif que l'abbé Prunel et il n'aimait guère se voir obligé de prendre parti.

Or, sa destinée devait, en des temps aussi troublés pour l'Eglise, le mettre en présence de situations scabreuses. Tel était précisément le cas du diocèse de Dijon en l'année 1904. Le clergé s'était profondément divisé au sujet de l'attitude de Mgr Le Nordez ; plusieurs séminaristes avaient été jusqu'à refuser de se laisser ordonner par lui. En juillet 1904, l'évêque remit sa démission au Souverain Pontife. L'abbé Prunel obtint de venir à Paris préparer son doctorat ès lettres. L'école Massillon et la Maison d'Etudes de l'Oratoire l'accueillirent avec joie. Il y fut pour tous un aimable compagnon, un modèle de régularité et de travail. Au fond, il était fait pour la vie commune et les études. Si imparfaite et si inconfortable que fût devenue, sous le régime de la dispersion, notre vie oratorienne, il l'eût volontiers partagée pour toujours.

Au surplus, il n'avait guère de besoins matériels et il se contentait de peu. Même quand l'héritage d'un prêtre, qui protégea son enfance et sa jeunesse, l'eut mis beaucoup plus qu'à l'aise, il prit à la lettre l'esprit du tiers ordre de saint François auquel il appartenait. Il ne se permit jamais la moindre dépense de luxe, pas même de voyager en première classe, sauf quand il était obligé d'accompagner quelque personnage. C'est l'occasion de nous incliner devant son désintéressement et sa générosité. La plus grande partie de ce qu'il avait reçu était destinée a des œuvres. Ces œuvres, il a passé vingt-cinq ans de sa vie à les organiser de plus en plus parfaitement et à assurer leur avenir. Les paroisses de Laignes et de Gigny en pourraient rendre témoignage avec moi. Dimanche dernier, il me parlait encore de ce qu'il avait fait pour que tout fût en règle et subsistât après lui, cet après-lui qui devait commencer le surlendemain de notre conversation. Par deux fois, l'Institut catholique a profité de sa munificence, une fois au début de mon rectorat, lorsqu'il fonda la chaire de droit canonique qui porte le nom de son propre bienfaiteur ; une seconde fois, circonstance émouvante, après qu'il eut cessé d'exercer ici les fonctions qu'il regrettait.

Il fut bon aussi pour les siens, ses chers neveux et nièces, fils de son frère, qu'il a toujours aimés, qui le lui ont bien rendu et qui tous aujourd'hui font honneur à son nom.

Les siens ! C'est précisément parce que l'abbé Prunel se sentit dans l'obligation morale de ne pas laisser seuls son vieux père et sa vieille mère qu'il renonça, alors qu'il était en âge de les réaliser, à ses désirs de vie commune. Cette vie, combien il la regretta lorsque, dans ces dernières années, il eut perdu sa mère vénérée qui, parvenue à un âge très avancé, était encore son ange gardien ! Mais alors les forces physiques de notre ami avaient défailli et ne lui permettaient plus un changement notable d'existence et d'habitudes.

Au diocèse de Paris, l'abbé Prunel exerça, pendant quatre ans, avec sagesse et piété, les fonctions d'aumônier dans une de nos meilleures institutions de jeunes filles, l'Institut Sévigné, à Saint-Mandé. Puis il devint, pour quatre années encore, le secrétaire de la Revue pratique d'Apologétique, *fonctions qu'il exerça avec intelligence et dévouement. En* 1910, *je l'avais chargé du* Cours supérieur de religion *pour les jeunes filles à l'Institut catholique, cours qu'il professa avec un tel savoir, une telle élégance dans la forme qu'il fallut bientôt dilater l'auditoire et permettre aux mères de famille et puis aux pères de se joindre à leurs enfants.*

Mais surtout, ce fut l'époque des travaux historiques les plus personnels de l'abbé Prunel. Sa thèse d'abord, consacrée à Sébastien Zamet, évêque-duc de Langres ; contribution des plus précieuses à l'histoire des origines du jansénisme, d'autant qu'elle fut complétée par la publication, avec introduction et notes, des Lettres spirituelles *du même personnage. Ces deux ouvrages reçurent de l'Académie française une très belle part du prix Thérouanne.*

Les recherches que M. l'abbé Prunel avait faites sur le XVIIe *siècle français à l'occasion de cette première œuvre lui permirent de donner en* 1921, *à l'Institut catholique, des conférences sur la* Renaissance catholique en France au

XVIIe siècle, *travail d'ensemble, riche de vues très justes, et qui fut aussi couronné par l'Académie.*

Ajoutons-y de nombreux articles de la Revue apologétique, *du* Dictionnaire apologétique de la foi catholique, *de la* Revue d'histoire de l'Eglise de France, *des* Etudes ; *enfin, une monographie de saine critique et d'édifiante piété consacrée, dans la Collection des Saints, à* Saint Germain d'Auxerre.

Une autre œuvre d'un rayonnement bien plus large fut le Cours supérieur de religion *en cinq volumes, où M. l'abbé Prunel donna la substance de ses cours aux jeunes filles. C'est un exposé complet de la doctrine sur les Fondements de la religion chrétienne, l'Eglise, les Mystères, la Grâce, les Sacrements. Quelques critiques eussent aimé y rencontrer çà et là des vues plus personnelles. Mais le but de l'auteur n'était pas de faire valoir la puissance de son propre esprit. Il se proposait d'exposer avec une scrupuleuse orthodoxie les thèses de la théologie catholique, de les mettre à la portée de tous à force de clarté, de justesse dans l'expression, de rigueur dans la méthode. Le succès a répondu à cette façon de voir. Des milliers de personnes, dans le monde entier, ont acheté ces cinq volumes. Pour mon compte, je les ai fait lire à des hommes d'une très haute valeur qui y ont trouvé pleine satisfaction, la meilleure des introductions à la lecture de livres d'un caractère plus scientifique et plus approfondi. Quelques jours avant sa mort, Mgr Prunel m'apportait la dix-neuvième édition de cette œuvre dont j'avais patronné les débuts et nous pouvions nous dire qu'elle avait conduit un très grand nombre d'âmes à la vérité.*

Qu'un prêtre doué de telles vertus, de tels titres et déjà auteur de plusieurs des œuvres que je viens d'énumérer ait été considéré par l'autorité comme digne d'occuper dans l'enseignement supérieur une place de choix, qui pourrait s'en étonner ? En 1912, *l'Institut catholique de Paris fit une perte cruelle et difficilement réparable, celle de son très distingué et très aimé vice-recteur, M. Bousquet. Ancien*

professeur, il jouissait de la pleine confiance et de ses confrères ; les étudiants le respectaient et l'aimaient. Qui donc allait prendre sa place ? Plusieurs noms furent mis en avant. Le cardinal Amette qui connaissait nos liens d'amitié me conseilla de m'arrêter à celui de l'abbé Prunel et les évêques approuvèrent ce choix. Alors commença pour celui que nous pleurons aujourd'hui la période la plus heureuse de sa vie. Elle dura quinze ans.

Le vice-recteur est, dans les conseils, dans la direction générale de la maison, le second du recteur ; j'eus souvent à me louer des avis de l'abbé Prunel, voire même en des matières qui, à première vue, auraient pu lui sembler étrangères, les questions si délicates qui touchent à nos finances. Mais la fonction propre du vice-recteur est la discipline générale et, autant que faire se peut, la direction morale des étudiants. Je me rappelle encore certaine audience de 1893 où Léon XIII, à qui Mgr d'Hulst expliquait pourquoi il venait de s'adjoindre M. Paguelle de Follenay, insista sur ce point de vue : discipline générale, direction morale. Et certes quand il s'agit de jeunes gens qui débutent dans l'exercice de leur liberté et s'imaginent souvent que turbulence est synonyme d'indépendance, la tâche n'est pas aisée. L'abbé Prunel s'appliqua à la remplir avec conscience. Il aima les étudiants et beaucoup répondirent à ses efforts, lui donnant des preuves de leur confiance et de leur gratitude qui le touchaient vivement et dont il se plaisait à me faire part. Il fut le vice-recteur de la guerre. Avec quel soin il releva les traits, parfois sublimes d'héroïsme et de vertu, de nos chers combattants. Le Bulletin de l'Institut catholique qu'il rédigeait avec un soin minutieux devint à cette époque un véritable livre d'or. Ce fut aussi M. Prunel qui, aidé de M. Frédéric Lemaître, organisa dans la maison les fêtes de mon jubilé sacerdotal et de mon élection académique, puis celles de ma consécration épiscopale ; je ne puis relire sans émotion les paroles si délicates qu'il m'adressa en ces circonstances.

Quelques honneurs vinrent à lui, justes récompenses qui

ne le laissèrent pas indifférent : en 1918, le cardinal Amette le nomma chanoine honoraire de Paris ; à la fin de 1921, prenant occasion de mon sacre, Benoît XV daigna le nommer prélat de sa maison et le 10 janvier 1922 les étudiants fêtèrent affectueusement la nouvelle dignité de leur vice-recteur. L'Académie de Dijon l'avait appelé parmi ses membres et il faisait partie, comme sociétaire, de la Société des Gens de Lettres, ainsi que de la Corporation des Publicistes chrétiens, partout honoré, partout bien accueilli.

Cependant les heures pénibles, voire douloureuses, approchaient. Depuis sa jeunesse, victime en partie de la grave imprudence d'un chef qui, au cours de son service militaire, l'avait exposé, avec d'autres jeunes hommes qui en souffrirent aussi, à une marche forcée par un temps effroyable, il était d'une santé fragile. Le cœur, les bronches, les poumons étaient souvent pris. Surtout il vivait dans un état d'habituelle faiblesse qui ne pouvait que diminuer son énergie et que trahissait toute sa manière d'être. Même aux civilisés que nous sommes, donner une impression de force n'est pas inutile à qui doit commander. D'ailleurs, n'était-il pas naturellement timide, presque timoré, s'arrêtant aux petites choses, reculant devant les décisions rapides et catégoriques ? Que les circonstances vinssent à rendre particulièrement ardue la direction des étudiants divisés entre eux, saisis de passions violentes jusqu'à ne pas s'incliner même devant les plus hautes autorités de l'Eglise, le vice-recteur aurait-il la force de tenir tête ? C'est ce qui se produisit en 1927. Au même moment, ma propre santé se trouvait sérieusement atteinte et je crus que c'était pour longtemps. Je venais d'obtenir que l'Institut catholique fût rendu à ses propriétaires légitimes ; je considérais ma tâche comme achevée ; je résolus de me retirer et Mgr Prunel à qui je confiai mon dessein déclara qu'il ferait comme moi. Sa démission qui, je l'ai affirmé naguère publiquement, et je tiens à le répéter, ne lui fut ni réclamée, ni suggérée, fut acceptée, tandis que nos évêques protecteurs qui avaient délibéré hors de notre présence, m'obligèrent à

rester à mon poste, tout en mettant à mes côtés un pro-recteur.

Sous cette forme, la décision prise parut à Mgr Prunel avoir un caractère personnel ; elle lui fut amère et jamais il ne s'y put résigner. En vain, pour mieux montrer qu'il n'avait en rien démérité, Pie XI, sur la demande du cardinal Dubois et la mienne, lui conféra l'insigne dignité de protonotaire apostolique ; en vain nous le retînmes dans notre Conseil d'administration et nous multipliâmes à son égard les marques de déférence et de sympathie, il se crut frappé d'une sorte de déchéance. Il regretta la part d'action qui avait été dans sa vie et il ne trouva plus le même goût aux études où il avait excellé. Il laissa voir sa peine ; mais jamais elle ne l'entraîna à l'un quelconque de ces actes auxquels, trop souvent, ceux qui souffrent d'une disgrâce se croient autorisés. Jamais il ne récrimina contre l'autorité. A l'Institut, je l'ai dit, il demeura fidèle jusqu'à la générosité ; il assista à toutes nos réunions, à toutes nos fêtes, quoi qu'il pût lui en coûter.

Hélas ! sa santé s'affaiblissait de jour en jour, malgré quelques soubresauts de mieux qui lui rendaient l'espoir. Depuis longtemps, ses forces défaillantes le matin et son état d'oppression presque constante l'avaient réduit à célébrer chez lui le Saint Sacrifice de la Messe. D'autres tristesses fondirent sur lui, quelques revers de fortune, suites de la crise universelle et, plus que tout, la mort de sa mère qui le laissa seul et désemparé, quelques efforts que fissent pour l'entourer et l'aider de leur affection son frère et sa famille, malheureusement obligés par leurs occupations de vivre dans un quartier éloigné du sien.

Il voyait venir la mort et il s'y résignait. Dans ces dernières semaines, deux crises terribles d'étouffements faillirent l'enlever. Lors de la première, comme il n'avait personne auprès de lui (car il n'avait pas voulu que sa domestique couchât dans l'appartement) il dut se traîner avec peine, en pleine nuit, dans l'escalier, pour solliciter le secours de voisins qui agirent avec une parfaite charité. On le

tira d'affaire. Les jours suivants, sortant à peine de son lit, il priait, il prenait ses dispositions dernières, il recevait avec gratitude quelques visites. Celles de son confesseur et ami, M. l'abbé Pressoir, lui étaient particulièrement douces et réconfortantes.

Dimanche dernier, il voulut nous rendre nos visites ; chez moi, il eut peine à se reprendre après avoir monté les marches. Il croyait pouvoir aller, en coupant le voyage, jusqu'à Nice pour y retrouver un peu de forces. Il était rasséréné ; il emportait de quoi préparer un cours nouveau sur Les fins dernières de l'homme *qui compléterait son cours de religion et lui servirait en même temps, disait-il, de méditation fort appropriée à son état. Quand il me quitta, comme mû par un pressentiment, il revint sur ses pas pour me dire : « Nous ne nous sommes même pas embrassés. » C'était l'adieu.*

Le surlendemain, vers 8 heures du soir, veille du jour fixé pour son départ, une troisième crise le saisit : « C'est l'angine de poitrine, dit-il ; je vais mourir ». Une religieuse lui appliqua des ventouses qui ne prirent pas. Deux ou trois fois il répéta : « Mon Dieu, pardonnez-moi ! Je vais mourir ». On vint chercher M. Pressoir, sur le point de se rendre à Notre-Dame avec ses étudiants pour la clôture de l'Adoration perpétuelle. Il arriva à temps pour donner à son cher malade l'Extrême-Onction. Une demi-heure après le serviteur de Dieu rendait son âme à son Créateur, son maître et son juge. Aux yeux de Dieu, Messieurs, nos pauvres travers qui comptent tant aux yeux des hommes ne pèsent guère. Il nous pardonne les péchés que nous avons sincèrement pleurés ; Il récompense nos efforts et nos vertus solides.

Les vertus de l'honnête homme et du prêtre, les vertus vivifiées par un sincère amour de Dieu, Mgr Prunel les a possédées et, avec ses talents naturels, les a mises au service de la Sainte Eglise.

Ayons confiance, mais prions de tout notre cœur pour celui que nous avons aimé et qui nous a aimés !

NOTRE FOI ET LA CRISE PRÉSENTE [1]

Les disciples de Jésus s'approchèrent de lui en particulier et lui dirent : « Pourquoi n'avons-nous pas pu chasser ce démon ? » Jésus leur répondit : « A cause de votre incrédulité. En vérité, je vous le dis, si vous aviez de la foi gros comme un grain de sénevé, vous diriez à cette montagne : transporte-toi d'ici là, elle s'y transporterait. Rien ne vous serait impossible. Quand à ce genre de démons, il ne se chasse que par la prière et le jeûne. » Matth. XVII, 18-20.

EMINENCE,
MESSEIGNEURS,
MESSIEURS,
CHERS AMIS,

Graves paroles, n'est-il pas vrai, surprenantes même, en tout cas fécondes en leçons, que celles que je viens de vous faire entendre. Jésus les adresse à quelques-uns de ses disciples qu'il avait envoyés en mission ; ils avaient rencontré un jeune homme possédé du démon ; ils n'avaient pu réussir à le délivrer, ce dont ils n'étaient pas fiers, d'autant plus que le père était venu supplier Jésus lui-même et que par Jésus le malheureux fut guéri.

Or, ces paroles que Jésus adressait à ses disciples immédiats, il nous les adresse à nous aussi, chrétiens du vingtième siècle. Le monde moderne est tout plein de démons qui, le détournant de la vérité et du bien, risquent de le

1. Discours prononcé par S. Ex. Mgr A. Baudrillart, archev. de Mélitène, à la Messe du Saint-Esprit de l'Institut Catholique de Paris, en présence de S. Em. le Cardinal Verdier.

faire périr, en le poussant, comme le possédé de l'Evangile, tantôt dans l'eau et tantôt dans le feu. Nous, chrétiens, vivant au milieu de ce monde, nous ne parvenons pas à le libérer de son mal, la chose n'est que trop évidente. Pourquoi ? La réponse n'est-elle pas dans l'Evangile ? A cause de notre incrédulité, ou tout au moins, suivant une variante du texte grec, à cause de l'insuffisance de notre foi.

Sans doute, il s'agit de soulever des montagnes, tâche fort difficile ; cependant, si nous avions la foi, nous pourrions les soulever.

Par un acte de foi ? Oui, Jésus l'affirme ; mais de foi vivante, c'est-à-dire d'une foi qui transforme notre être, le fait participer à la sagesse et à la puissance de Dieu, qui le sanctifie et se traduit par des vertus et par des œuvres, *per orationem et jejunium*. C'est par les œuvres que la foi est rendue parfaite et vivante : *ex operibus fides consummata est* ; et *sine operibus mortua est* ; ainsi s'exprime l'apôtre saint Jacques.

Chers étudiants, chères étudiantes, quand, tout enfants, vous fûtes présentés au baptême, la première question que vous posa le prêtre fut celle-ci : *Que demandez-vous à l'Eglise de Dieu ?* Votre parrain et votre marraine répondirent pour vous : *La foi*. La foi vous fut donnée, vertu *infusée* dans votre âme, principe surnaturel de lumière et de force. Vous étiez désormais des *fidèles* selon la grâce, comme des êtres raisonnables selon la nature. Aujourd'hui, à vous qui, sachant ce que vous faites et disposant librement de vous-mêmes, franchissez le seuil d'une université catholique, je pose cette question : Que lui demandez-vous ? Et j'entends la réponse surgir de vos âmes sincères et généreuses : Nous lui demandons un progrès dans la foi, principe de lumière et de force. Ainsi serons-nous mis en état, non seulement de mieux assurer notre propre salut, mais d'agir sur notre temps et, pour une part au moins, de le délivrer du démon qui le tourmente.

Telles sont les pensées, chers amis, qu'en ce matin plein d'espoirs où nous plaçons notre année scolaire sous la protection de l'Esprit-Saint, je propose à votre attentive et pieuse méditation.

I

Eminentissime Seigneur, au cours de ces lettres magistrales que, pour notre réconfort et le plus grand profit de tous, vous avez consacrées à la question scolaire, — aujourd'hui la question primordiale, — sous ce titre : *L'Eglise et le grand problème actuel,* vous avez récemment tracé le plus impressionnant tableau de la crise où se débat présentement le monde civilisé ; crise universelle et non pas propre à tels ou tels Etats, et non pas concentrée sur tels ou tels points particuliers, crise qui atteint tout le monde et qui atteint tout ; crise économique et sociale, où l'on voit des millions d'hommes, hier encore fiers de leur travail et de leur gain, aujourd'hui sans la moindre assurance du pain quotidien et incités par la faim à se jeter les uns contre les autres ; crise internationale, crises nationales, où tout ce qui touche à la vie des nations, à leurs souvenirs les plus sacrés, à leurs aspirations les plus hautes, à leurs sentiments les plus généreux, est mis en question ; où l'amour de l'humanité et l'amour de la patrie se dressent face à face comme d'irréductibles adversaires ; crise morale et religieuse où toutes les vérités, tous les principes sur lesquels reposent depuis tant de siècles la civilisation chrétienne, l'ordre et la beauté de nos âmes, de notre société, de nos rapports avec les hommes et avec Dieu sont l'objet de furieuses attaques et outrageusement violées par un grand nombre ; à tel point que l'on est en droit de se demander si un suprême assaut ne suffira pas à tout emporter, peut-être aux applaudissements d'une multitude enivrée. Appliquant votre

oreille sur le cœur des hommes, vous percevrez de toutes parts comme un appel vers un monde nouveau.

Tableau qui n'est que trop véridique ; crise dont nul ne saurait contester l'effrayante profondeur ! Crise que depuis longtemps nous voyons venir ! Au lendemain des traités de paix de 1919 et des déceptions qui suivirent la guerre, celui qui vous parle aujourd'hui parcourut les grandes villes de France pour y traiter cet angoissant sujet que des polémistes avaient mis à l'ordre du jour : *Où allons-nous ?* Et il concluait que nous allions à une crise totale où, — était-ce manie d'historien ? — il lui semblait retrouver certains éléments des principales crises par lesquelles le monde a passé depuis l'avènement du christianisme : celle des grandes invasions, migrations des peuples, renversement d'Etats anciens et puissants, bouleversement des frontières ; tentatives d'union et d'organisation du monde, la chrétienté ; mais bientôt la naissance de nationalités plus tard farouchement opposées ; rayonnement splendide de la doctrine du Christ manifesté par l'enseignement et les arts ; puis rupture de l'unité catholique, la Réforme et le libre examen, la renaissance du culte idôlatrique de la raison ; à la fin du XVII[e] siècle, la divinisation de l'homme et la négation de Dieu ; les fureurs révolutionnaires ; partout la société coupée en deux, croyants et incroyants ; pour arriver enfin de nos jours à une conception toute matérialiste de la société, à une lutte inexpiable des classes, dédaigneuses des valeurs spirituelles, avides de richesses et de plaisir, à l'impitoyable tyrannie de maîtres athées, proposée à tout l'univers comme le moderne idéal. Et cependant, le vieux christianisme toujours debout, retrouvant, au milieu des persécutions, de nouvelles forces, le christianisme catholique avec son chef intrépide, le christianisme notre unique espoir, l'unique ferment capable de régénérer ce qui fut, tout en donnant à la société les formes de vie internationale et sociale auxquelles elle aspire, sans ruiner pour autant les bases essentielles:

famille, patrie, religion, dont la destruction n'aboutirait qu'à faire de l'humanité un troupeau.

Avec quelle éloquence et quelle précision, Eminence, vous avez su montrer, vous inspirant des encycliques de Pie XI, comment en effet l'authentique doctrine catholique contient tous les principes de solution pour les redoutables problèmes qui se posent : maintenant les règles immuables de la morale privée, sauvegardant la sainteté du mariage et de l'éducation des enfants ; conciliant dans la plus admirable théorie de la justice et de la charité, les droits de l'humanité et ceux des nations ; réglant de même les rapports du capital et du travail, des employeurs et des employés, des riches et des pauvres ; restaurant sans cesse dans les âmes la foi en la divine Providence, fournissant constamment aux hommes, par l'enseignement des pasteurs et par les sacrements, le moyen de supporter sans murmure les maux inévitables, mais aussi de progresser continuellement et de monter toujours plus haut. *Amice ascende superius !*

Admirable doctrine qu'il suffit parfois de montrer au peuple telle qu'elle est pour qu'elle le saisisse et le fasse réfléchir. J'en étais le témoin, il y a quelques semaines, au Congrès eucharistique de Copenhague : un écrivain hardi et de talent avait osé porter sur la scène, outre la personne du Pape, les enseignements de ses encycliques et en montrer l'application sur le vif, qu'il s'agît de la paix entre les peuples, du mariage chrétien, de la lutte contre les grandes calamités, ou des horreurs du bolchevisme athée ; partout, le remède à côté du mal. L'émotion du public fut immense.

Mais, m'objecterez-vous, ce spectacle, est-ce que le peuple ne l'a pas tous les jours sous les yeux, sans qu'il ait besoin d'aller au théâtre ? Que d'institutions chrétiennes, que de prédications ! Sans doute et cependant ce qu'on a appelé l'apostasie des masses reste un fait avéré. Nous avons pu regagner quelques élites, mais non pas la masse.

Est-ce un état définitif auquel nous devons nous résigner ? Demandons-nous plutôt pourquoi nous pouvons si peu. Est-ce défaut d'ouvriers ? Oui, dans une certaine mesure : « La moisson attend les ouvriers », écrivait encore Votre Eminence ces jours-ci. Mais à côté du défaut d'ouvriers, il y a aussi les défauts des ouvriers. Et c'est ici que retentit à mes oreilles la parole du Sauveur :

Propter incredulitatem vestram ! A cause de votre incrédulité !

II

Il n'est que trop vrai. Les ouvriers ou du moins beaucoup d'ouvriers ont défailli. Car enfin, il y a deux cents ans, dans notre France en particulier, tout le monde ou à peu près, était encore chrétien. A la fin du règne de Louis XIV, les choses commencèrent à changer. Puis Voltaire, Rousseau, les Encyclopédistes furent les apôtres écoutés de ce qu'il leur plaisait l'appeler « la lumière ». L'apostasie des chefs précéda et entraîna l'apostasie des masses. En soixante ans, que de défections parmi les dirigeants, les écrivains, la noblesse, la haute bourgeoisie, le clergé lui-même ! Le sel de la terre s'était corrompu. Sans doute, il en restait assez d'intact pour que le christianisme survécût ; le sang des martyrs fut encore une fois semence de chrétiens ; comment l'oublierais-je dans le sanctuaire où je vous parle ? Mais quelle dévastation ! Quel terrible partage des âmes, des esprits, des volontés ! Si le christianisme retrouva des apôtres, même des saints, combien de chrétiens, au XIX[e] et au XX[e] siècles ne le furent que de nom ! Parfois, jusque chez les meilleurs, quelle insuffisance de zèle, quelle incompréhension du milieu ! Quelle répugnance à s'adapter ! Quel manque de hardiesse et de confiance ! *Propter incredulitatem vestram !*

Qu'est-ce donc que cette foi si puissante en elle-même et qui cependant ne l'est pas chez tous ceux qui la possèdent et, chez ceux-là, que lui manque-t-il pour agir ? Il est temps de nous le demander.

La foi, vous ne l'ignorez pas, est le principe de toute notre vie surnaturelle, le fondement de tous nos rapports avec Dieu et son Christ. *Fundamentum et radix totius justificationis*, selon la définition du concile de Trente. C'est une participation à la pensée de Dieu sur Lui-même, sur le monde, sur nous-même et notre immortelle destinée. C'est un principe de lumière ; cette lumière nous vient d'une révélation ; Dieu nous fait connaître en langage humain et fini une part de la vérité infinie qu'il est Lui-même ; Dieu est vérité. Il est vie aussi. Participation à la pensée de Dieu, la foi est encore une participation à la vie même de Dieu : ainsi que quelque chose de sa pensée, Dieu fait passer en nous quelque chose de sa vie et de sa puissance. La grande lumière devient la grande force. Mais cette participation est un don, un don surnaturel, un don gratuit que ne postule pas notre nature. La foi ne naît pas de notre raison ; la raison n'est pas l'aube de la foi, comme la raison d'un enfant est l'aube de la raison d'un homme mûr ; ce sont deux puissances d'ordre différent.

De même les sens peuvent bien nous donner une connaissance physique ou historique de faits surnaturels ; leur concours est même indispensable ; mais, pas plus que de la raison, la foi ne saurait découler de la connaissance sensible. Elle est un don de Dieu, une grâce. Ne soyons donc pas surpris que, bien qu'elle soit spécialement un acte de l'intelligence, elle réclame cependant une intervention de notre volonté. Cette grâce doit être acceptée par l'être libre et conscient qui l'a reçue : « Nul ne croit qu'il ne veuille croire ».

Croire, c'est-à-dire adhérer avec certitude, à quoi ? A un ensemble de vérités. L'objet de notre foi, ce sont les réali-

tés divines. Notre croyance a pour fondement ces réalités elles-mêmes et l'infaillible véracité de Celui qui les révèle. « Dieu l'a dit, Dieu me l'a dit », telle est la vraie source de notre croyance, de notre adhésion, de notre confiance. Cette foi qu'il nous offre, Dieu l'exige de nous. Elle est la condition *sine qua non* de notre salut : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ; celui qui ne croira pas sera condamné ». Rien de plus catégorique. « Sans la foi il est impossible de plaire à Dieu », lisons-nous dans l'épitre aux Hébreux.

Cette nécessité à laquelle le Fils de Dieu nous soumet, il semble qu'il la subisse ; quant il la rencontre, il l'admire ; rappelez-vous le Centurion, la Chananéenne. Quand il ne la rencontre pas, il est comme paralysé dans son action et réduit à une sorte d'impuissance. « Il ne pouvait, écrit saint Marc, faire de miracles en ce lieu », sauf quelques guérisons, « à cause de leur incrédulité ». (Marc, VI, 5 et 6.) Et sans doute Jésus a-t-il permis pour notre consolation que cela fût dit et c'est indiquer du même coup que certaines dispositions aussi sont nécessaires chez ceux qui entendent.

Jésus n'en retire pas pour autant sa grande et générale affirmation : « Tout est possible à celui qui croit. » (Marc, IX, 22.)

Oui, telle est la loi. Mais en fait la foi dans les âmes se heurte à beaucoup d'obstacles. Que de difficultés ! Obscurités de la foi elle-même, passions, intérêts, hostilité des incroyants, ambiance générale. D'où il résulte qu'il y a bien des degrés dans la foi telle qu'on la constate chez les divers individus qui se disent croyants. Vous rencontrez des hommes chez qui subsiste tout juste le germe de foi nécessaire pour qu'elle puisse refleurir un jour, fût-ce à l'heure de la mort. Vous rencontrez des hommes, Dieu le permet, qui ont conservé la foi et qui vivent habituellement en état de péché mortel. Vous rencontrez des hommes qui ont conservé la foi et qui, en matière de devoirs religieux, s'en tien-

nent au strict minimum exigé par l'Eglise ; ou qui se soucient fort peu de la répandre autour d'eux. Il y a des chrétiens, hélas même quelquefois des prêtres, qui ont la foi mais qui ne jugent des gens, des choses, des événements qu'avec les lumières de leur très humaine raison.

Comment s'étonner de leur impuissance à convaincre, même à consoler ! Ce n'est pas une telle foi qui accomplit des miracles, chasse les démons et convertit les peuples. La foi qui nous est demandée, c'est la foi vivante et efficace, et c'est précisément cette foi que vous pouvez et devez fortifier pendant votre séjour dans notre Université catholique.

III

Qu'est-ce donc qu'un chrétien dont la foi est vivante, pleine, parfaite, et par suite efficace ? Mgr Gay, dans son beau traité de la foi, répond par cette très haute et très noble définition : « C'est un homme possédé et gouverné par le Verbe ». De telle sorte que toute sa vie, vie de pensée et vie d'action, est dirigée par la foi, de telle sorte encore que s'il prêche, s'il enseigne, si, par ses œuvres, il propage la foi, il est beaucoup plus qu'un ambassadeur qui transmet un message, il est un agent, secondaire assurément, mais un agent réel ; il communique aux autres quelque chose de la vie qu'il a reçue ; il exerce une paternité ou une maternité divine à l'égard des âmes ; et il l'exerce d'autant plus complète qu'il est lui-même en plus étroite communion avec le Christ. N'est-ce point assez dire que, si vous voulez être de tels croyants et de tels agents, il ne s'agit pas pour vous simplement d'adopter une attitude extérieure à l'égard de la vérité révélée, de l'Eglise et de Dieu lui-même.

Etudiants et étudiantes d'université catholique, il ne suffirait nullement que vous constituiez un groupe de plus parmi les autres groupes catholiques. Ces groupes sont nombreux et utiles ; nous les voyons naître avec joie. Osons

cependant l'avouer. Combien d'entre ceux qui composent ces groupes, si on les interrogeait sur leur foi, se borneraient à répondre, comme le charbonnier légendaire, à la question : « Vous dites que vous avez la foi, que croyez-vous ? Je crois ce que croit l'Eglise. — Et qu'est-ce que croit l'Eglise ? — Elle croit ce que je crois. » Non, il s'agit, et surtout pour vous qui vous qualifiez d'intellectuels, de savoir ce que croit l'Eglise et d'y adhérer tout de bon comme à la vérité sinon, quels seraient en fait vos principes directeurs ? Ce que vous croyez ainsi, croyez-y de toute votre âme, comme y croyait par exemple un curé d'Ars. Et de même, il s'agit de tirer explicitement et pratiquement les conséquences de nos croyances, donc de prendre au sérieux toutes nos obligations de chrétiens, en quelque situation que nous nous trouvions et de ne jamais nous contenter d'apparences ou d'expédients. Il s'agit de considérer avec les yeux de la foi les personnes, les choses, les événements ; d'abord le Créateur, Dieu, à qui nous n'attribuerons pas nos sentiments et nos vues ; puis les représentants de Dieu sur la terre dont nous ne prendrons pas les actes et ne parlerons pas avec une coupable légèreté, sans respect, faute dans laquelle on ne tombe que trop ; enfin, toutes les créatures quelles qu'elles soient et telles qu'elles nous apparaissent que nous envisagerons moins en elles-mêmes que dans leurs rapports avec Dieu, le Dieu qui les aime comme il nous aime.

C'est donc, vous le voyez, d'une attitude intérieure qu'il s'agit et d'une attitude qui intéresse notre être tout entier et commande toute notre existence.

Voilà qui est grave, n'est-il pas vrai ? Mais aussi voilà qui est clair et qui vous permet de conclure sans trop de peine ce que vous avez à faire ici si vous voulez vous établir dans une telle attitude et vous y affermir.

Je m'adresse à vous tous, chers amis, ecclésiastiques et laïques, jeunes gens et jeunes filles, car, à quelque degré

de la vie chrétienne que nous puissions être, assurément nous ne sommes pas au terme ; à nous tous, il reste quelque chose à conquérir.

Envisagez la foi sous ses deux aspects, principe de lumière et de pensée ; principe de force et d'action.

Principe de lumière et de pensée. Vous devez tendre à acquérir ici une connaissance plus approfondie de la doctrine elle-même, chercher à la pénétrer, à la comprendre, selon le noble conseil de saint Augustin : *Intellectum valde ama !* Et c'est à des croyants qu'il parle. Vous devez aussi étudier toutes les disciplines humaines, auxquelles vous vous appliquez, dans leurs rapports avec la foi qui a besoin de ces disciplines, bien qu'elle n'en dépende pas : philosophie, sciences physiques et naturelles, sciences morales, histoire, sociologie. Ainsi apprendrez-vous à connaître les solutions chrétiennes des problèmes qui se posent et vous vous mettrez en état de travailler à la restauration de la civilisation chrétienne.

Considérant en second lieu la foi comme principe de force et d'action, vous la cultiverez en vous par la pratique des vertus et des œuvres. Vertus et œuvres : pourquoi ? Parce que le but que vous avez à poursuivre n'est pas le triomphe d'un ordre politique et humain qui pourrait s'instaurer et se maintenir par la force, par l'adresse, par des expédients, des habiletés ou des violences. C'est une action chrétienne et catholique qui vous est demandée. Il s'agit de l'établissement du royaume de Dieu en vous et hors de vous. Or, le royaume de Dieu est essentiellement moral et religieux. Il ne peut être établi ou rétabli que par des moyens de cet ordre.

Le Christ vous en propose deux : *per orationem* et *jejunium.*

Orationem ! La prière, celle que le divin Maître lui-même nous a apprise : Notre Père qui êtes aux cieux. Que votre nom soit sanctifié ! Que votre règne arrive ! Que votre

volonté soit faite sur la terre comme au ciel ! Sublime désintéressement que la foi seule est capable de nous inspirer !

Jejunium ! Le jeûne dans son sens le plus large, la mortification, la privation. Le jeûne de toute jouissance défendue et même de beaucoup de jouissances permises ; la vie du vrai croyant est austère. Vous citerai-je un joli mot de sainte Thérèse ? Au cours d'un de ses voyages, sur un fleuve débordant et torrentueux, elle vit sa barque sur le point de sombrer. Sa vie, vie toute au service de Dieu, lui apparut ; et Jésus lui murmura tout bas : C'est ainsi que je traite mes amis ». Et elle, avec sa douce et tendre familiarité à l'égard du Sauveur, de répondre : « C'est peut-être pour cela que vous en avez si peu ». Que de sacrifices peuvent nous être demandés ; sacrifice de beaucoup d'ambitions personnelles, sacrifice de notre temps, sacrifice de notre argent ; sacrifice parfois de nos affections, peut-être du foyer que nous avons rêvé. Le Christ est exigeant ; la foi est exigeante. Mais si vous répondez à ses exigences, elle devient en vous une force irrésistible et elle triomphe : *Haec est victoria quae vincit mundum fides nostra.*

Ah ! pensons que Dieu a tout subordonné à l'établissement et à la conservation de la foi dans le monde. Quels efforts il a réclamés des croyants ; mais quelles victoires il leur a assurées !

Comme j'aimerais pouvoir vous lire intégralement cette admirable litanie, — cette épopée, si le mot vous plaît davantage, — de la foi et de ses victoires depuis la création du monde jusqu'à la venue du Sauveur, que chante le onzième chapitre de l'Epitre aux Hébreux ! Je ne puis que résumer.

C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été formé par la parole de Dieu.

C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice plus

excellent que celui de Caïn : c'est par la foi qu'il fut déclaré juste et que, mort, il parle encore.

C'est par la foi que Noé, divinement averti, construisit l'arche pour sauver sa famille et conserver le culte du vrai Dieu.

C'est par la foi qu'Abraham quitta son pays pour la Terre promise.

C'est par la foi qu'il accepta de sacrifier son fils unique Isaac, croyant quand même que la postérité que Dieu lui avait assurée couvrirait le monde ; et la promesse fut réalisée.

C'est par la foi que Jacob mourant bénit la postérité de Joseph.

C'est par la foi que Moïse fut sauvé des eaux, qu'il fit sortir d'Egypte le peuple d'Israël, célébra la Pâque et traversa la Mer Rouge comme une terre sèche.

Et ainsi de tous les patriarches et de tous les prophètes qui annoncèrent et accomplirent des œuvres merveilleuses.

Tant de prodiges obtenus, tant de souffrances et de sacrifices acceptés, tout cela par la foi.

Nous sommes environnés d'une nuée de témoins et nous hésiterions encore !

Et maintenant, voici l'auteur et le consommateur de la foi, le Christ, qui, après avoir souffert la croix et méprisé l'ignominie, va susciter une autre nuée de témoins.

C'est par la foi que les Apôtres ont planté l'Eglise dans leur sang. C'est par la foi que les martyrs ont enduré avec joie les plus affreuses tortures. C'est par la foi que des légions de saints ont converti les peuples, transformé les âmes, fondé partout les œuvres de Dieu. C'est par la foi que des millions de chrétiens se sont portés à la conquête du tombeau du Christ. C'est par la foi que les cathédrales se sont élevées, que les Universités se sont ouvertes, que les Sommes théologiques ont été écrites. C'est par la foi qu'après la Révolution de nouveaux martyrs furent la se-

mence de nouveaux chrétiens et reconstituèrent une France chrétienne. Et cette France, bien que divisée contre elle-même, redevint le soldat de l'Evangile. C'est par la foi qu'un Lavigerie et ses fils rendirent à l'Eglise une Afrique chrétienne. C'est par la foi qu'un P. de Foucauld renouvela au XXe siècle la vie des pères du désert.. C'est par la foi que des milliers de missionnaires ont quitté et quittent chaque année leur pays, comme Abraham, pour fonder dans tout l'univers des peuples de Dieu. C'est par la foi que, même en notre temps, des milliers de jeunes gens et de jeunes filles laissent tout pour servir uniquement le Maître bien-aimé et restaurer son règne ici-bas.

Oh oui ! Quelle nuée de témoins ! Quel encouragement pour nous tous ! Vous non plus, n'hésitez pas ! Il s'agit de ressusciter Lazare, ce pauvre peuple qui a perdu la vie spirituelle que ses ancêtres avaient connue, Lazare aimé de Jésus. Eh bien ! rappelez-vous le sublime dialogue de Jésus et de Marthe, que nous rapporte saint Jean : « *Ego sum resurrectio et vita : qui credit in me etiamsi mortuus fuerit vivet. Credis hoc ?* Le crois-tu ? — Oui, Seigneur. *Utique Domine, credidi quia tu es Christus filius Dei vivi qui in hunc mundum venisti !* » Alors Jésus s'approche du tombeau d'où Lazare va sortir : « *Nonne dixi tibi quoniam si credideris, videbis gloriam Dei ?* Ne t'ai-je pas dit que si tu crois tu verras la gloire de Dieu ? » Et Lazare revint à la vie. Marthe avait vu la gloire de Dieu.

Seigneur, nous croyons ; nous verrons votre gloire ! Amen !

† A. BAUDRILLART,
Archevêque de Militène.

DE LA MORALE CLOSE
A LA RELIGION UNIVERSELLE,
OU
LA CONVERSION DE SAINT PAUL

L'an 37 de notre ère, cinq ou six années après la mort du Christ, un voyageur impatient, à la tête d'une escorte de gens armés, suivait la route qui va de Jérusalem à Damas, en Palestine. C'était un petit homme nerveux et colère, *qui respirait la menace et le carnage,* nous disent les textes. Il rêvait d'arracher par la force les idées nouvelles semées naguère en ce pays par Jésus de Nazareth, et qui commençaient à germer et à grandir. Muni de papiers en règle l'autorisant à opérer des perquisitions et des arrestations dans la grande ville de Damas, il partait en campagne à la recherche des novateurs. Juif de naissance, pharisien d'éducation, de doctrine et d'allure, passionné et intelligent, il courait à cette besogne de policier comme à un devoir de religion. Hâtant le pas de ses compagnons, stimulant leur sectarisme grossier, s'excitant lui-même à la persécution vengeresse, Saul de Tarse ramènerait bientôt à la capitale, enchaînés, ces hommes et ces femmes assez hardis pour déserter la vieille religion d'Israël.

On était en plein midi et l'on approchait des portes de la ville, lorsque, tout à coup, sous ce beau ciel d'Orient, une lumière plus éclatante encore que celle du jour enveloppa, éblouit et terrassa le voyageur. En même temps, une voix mystérieuse se fit entendre, dont seul le jeune chef distingua les

paroles ; c'étaient des mots de reproche, d'appel et de pitié, comme si souvent Jésus de Nazareth les avaient fait entendre dans les villes et les campagnes aux âmes inquiètes : « Saul, Saul, disait en langue hébraïque cette grande voix plaintive et impérieuse, pourquoi me persécutes-tu ? » Renversé dans la poussière, au milieu de ses gens foudroyés comme lui, Saul répondit comme un vaincu à son vainqueur invisible ; et ce fut une prière qui s'ébaucha dans son interrogation affolée : « Qui êtes-vous, Seigneur ? demanda-t-il. — Je suis Jésus, répondit cette lumière qui parlait, je suis Jésus, celui que tu persécutes. Mais c'est mal à toi de regimber contre l'aiguillon. » Cette fois, le jeune pharisien, couché sur le chemin, aveuglé, répliqua comme un enfant : « Seigneur, Seigneur, que voulez-vous que je fasse ? » Il était devenu chrétien, comme ceux qu'il était parti combattre. Les disciples de Jésus à Damas pouvaient dormir tranquilles : ils n'iraient pas à la citadelle ce soir-là. Et la frêle Eglise du Christ pouvait chanter *Alleluia :* l'Apôtre des Gentils venait de se convertir à elle. C'était, pour les destinés de l'histoire chrétienne et de l'histoire générale du monde, un événement d'une portée splendide et indéfinie[1].

Car ce miracle lointain exerce toujours son influence sur notre vie religieuse et morale. Celle-ci dépend d'abord du Sermon sur la montagne. Mais elle nous vient aussi du chemin de Damas, et de cet instant décisif où Saul de Tarse, qui allait devenir saint Paul, substitua, dans son âme ardente et loyale, aux vieilles méthodes religieuses d'Israël où il était né, une attitude intérieure qui est encore la nôtre, nous l'espérons. En renversant son âme pour la livrer toute aux idées neuves, le pharisien d'hier engageait toute l'humanité avec lui dans une direction qui est encore aujourd'hui celle de notre liberté spirituelle et de notre dignité chrétienne. Les délicatesses et les précisions actuelles de nos relations avec le Créateur et les créatures ne sont que le rayonnement de cette lumière où saint Paul, *stupéfait et tremblant*, entrevit la vérité et se laissa conduire par elle, avant d'aller en instruire le monde entier.

Après tant d'autres, risquerons-nous l'analyse de ce soulèvement ? Aussi bien, elle est toujours à recommencer. La crise qui se dénoua totale et instantanée en l'âme de Saul, se réfracte

1. *Actes des Apôtres*, IX, 1-6.

et se brise sous des angles divers le long des siècles chrétiens, qui ont chacun leur problème intérieur à résoudre. Et le chemin de Damas, au cours de l'histoire, a connu bien des nuances de ténèbres et de lumières. Les hésitations que nous avons souffertes avant de trouver le Christ, saint Paul les avait connues toutes avant nous ; mais chaque génération qui monte à la vie reconnaît dans la grande clarté qui éblouit l'Apôtre les rayons dont elle a besoin pour ses propres obscurités et ses propres inquiétudes. Et ce sont ces rayons-là, — les nôtres — qui nous éclairent le mieux la route qui conduit à Jésus de Nazareth.

C'est dans ces perspectives qu'on étudie ici la conversion de saint Paul. Et pour mettre un peu d'ordre dans une analyse assez complexe, on essaiera d'abord de comprendre la vie religieuse de Saul avant le chemin de Damas et son âme loyale et pharisienne, puis de le suivre en pleine lumière lorsqu'il découvrit le christianisme naissant et s'y livra pour toujours.

Première Partie : Avant la conversion.

Saint Paul avant sa conversion ne nommait Saul ou Saül. Il était né à Tarse, en Asie Mineure. Celui qui s'appellerait un jour l'Apôtre des Gentils et qui deviendrait comme le deuxième fondateur du christianisme, avait longtemps animé de ses vertus et de sa piété la religion d'Abraham et des patriarches. Il a souvent rappelé lui-même, dans les Epîtres de la seconde partie de sa vie, ses premières années passées dans le Judaïsme et dans la plus étroite observance de la loi de Moïse. Son éducation avait été strictement rabbinique et pharisienne. Dans le monde juif d'alors, les rabbins constituaient l'élite religieuse et doctrinale ; et parmi les rabbi, le pharisaïsme représentait le parti des zélés et des purs, de ceux qui maintenaient la vérité ancestrale dans toute son intransigeance en acceptant toutes les exigences d'une pratique impeccable. Ces gens étaient assez fidèles pour refuser toute concession à l'hellénisme où s'incarnait la civilisation du temps, — et assez fiers pour rester debout sous la férule romaine qui dominait le monde. Ils gardaient le noble héritage des attitudes machabéennes en face des païens étrangers et des vain-

queurs idolâtres. Ainsi devaient se tenir plus tard dans l'histoire les Arméniens, les Polonais, les Irlandais, qui sauvèrent de la sorte, en même temps que leur religion, les destinées de leur patrie. Mais, quelque courageuse que soit cette attitude, elle a ses inconvénients : elle condamne à l'immobilité et à la stérilité de l'apostolat, elle risque de devenir uniquement négative et formaliste. A force de rester fidèle, elle se fige ; pour demeurer conservatrice, elle se rend inutile comme les gestes des émigrés à l'intérieur. C'était une méthode particulièrement dangereuse dans une religion d'attente et de préparation, comme l'était le judaïsme ; car, sous le prétexte de garder les yeux fixés sur Moïse, on pouvait ne pas voir venir celui que Moïse annonçait.

Le pharisaïsme s'était du coup volontairement engagé dans les routes de l'ascèse la plus formaliste. Et pour mieux sauver le Décalogue et la Loi, il les avait entourés de précisions étroites, augmentées elles-mêmes des commentaires les plus détaillés. Tels qu'ils sont codifiés dans les livres successifs du Pentateuque, le sabbat et les autres prescriptions de Moïse nous apparaissent sages, conformes aux exigences des esprits et des mœurs d'alors, du climat et de la civilisation, et de nature à encadrer solidement la vie religieuse d'un peuple oriental et sémite. On comprend aussi que les âmes fidèles de ces époques lointaines, préoccupées de perfection morale, aient songé encore à réglementer davantage ces préceptes, afin d'assurer plus exactement leur obéissance à la volonté de Dieu. Il est bon néanmoins de connaître par quelques exemples concrets à quel point les rabbins avaient fini par compliquer une loi primitive déjà fort dure et assez sèche. Nous empruntons ces détails à l'ouvrage jadis classique de M. Stapfer, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris :

« Essayons de donner une idée de l'incroyable minutie avec laquelle le sabbat avait été réglementé par les Docteurs de la Loi. Tout un traité (du Talmud) est consacré à cette réglementation... La science des Docteurs... était précisément de bien connaître les défenses et les permissions. On décida que 39 espèces de travaux seraient interdits. En voici [quelques exemples] : semer, moissonner... faire un nœud, défaire un nœud... faire une déchirure qui exigerait au moins deux points de cou-

ture pour être raccommodée... — Ce n'est pas tout, chacune de ces défenses exigeait un certain nombre d'explications : la défense de faire et de défaire un nœud paraissait bien vague : de quels nœuds s'agit-il ? — Rabbi Meir disait : si on peut défaire le second nœud d'une seule main, on est innocent... — Il était encore défendu d'écrire deux lettres de l'alphabet. Mais si on les écrit dans des langues différentes ou avec des encres de différentes couleurs (il s'agit évidemment de travaux de calligraphie), ou encore l'une de la main droite et l'autre de la main gauche, est-on coupable ?... Oui, répondent les Rabbins, qui ont prévu tous les cas... [Malgré tout] certains cas restaient douteux. Rabbi Gamaliel tient pour coupable celui qui... a écrit les deux caractères... à deux reprises différentes, une fois le matin, l'autre le soir. Les autres docteurs, en général, le tenaient pour innocent... etc..., etc... »

« Si quelqu'un le jour du sabbat éteint une lumière par crainte des païens, des voleurs, des mauvais esprits ou à cause d'une maladie pour pouvoir dormir, il est innocent, mais s'il le fait pour économiser l'huile ou la mèche, ou ne pas abîmer sa lampe, il est coupable. »

Et voici la conclusion de Stapfer : « La vie religieuse et morale avait peine à se développer dans l'atmosphère étouffée du monde des scribes et des pharisiens. Les rapports de l'homme avec Dieu étaient devenus ceux d'un débiteur avec son créancier. Qu'est-ce que je dois ? Qu'ai-je à faire pour satisfaire à la Loi ? Telle était l'unique question partout et chaque jour posée[1]. »

Si nous avons cité ces exemples, ce n'est point dans l'intention de provoquer chez les lecteurs des sourires trop faciles. Il ne faut jamais plaisanter les pratiques sacrées d'aucun peuple, car sous toutes ses formes, même les plus grossières ou les plus enfantines, le sentiment religieux, lorsqu'il est loyal, est respectable. Mais il fallait montrer les limites spirituelles du peuple le plus religieux de l'univers, et comprendre déjà comment il nous serait impossible, à nous modernes, de servir Dieu dans ces conditions-là, si la révélation de Jésus-Christ, l'Esprit Saint, et l'apostolat de saint Paul n'avaient renouvelé la face de la terre.

1. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, Fischbacher, s. d., pp. 337-339 et 353.

Avant sa conversion, Saul de Tarse a certainement adhéré de bonne foi et de toute son âme aux moyens de salut prescrits par ce Judaïsme-là. Il les a acceptés, comme un novice intelligent, mais convaincu, emploie sa ferveur à ne pas discuter les traditions reçues. Sentant la partie abandonnée par les arrivistes et presque perdue, il s'y accroche désespérément, heureux de vivre et de mourir pour une cause désertée par les lâches. Tourmenté peut-être par de douloureux problèmes de conscience, il les résout en bloc, par une fidélité aveugle à la tradition, au bon parti, aux idées saines et conservatrices. Et autant qu'il nous est possible, à l'aide des ouvrages de saint Paul écrits après sa conversion, de connaître par contraste son état d'âme durant la période pharisienne de sa vie, nous nous représenterons le jeune Saul de Tarse à cet âge sous les traits suivants.

En l'année 27 de notre ère, lorsque Jésus qui a trente ans prêche sa doctrine de pénitence et d'amour sur le bord des lacs de Galilée, où il guérit les malades et répand partout les principes ensoleillés de la joie chrétienne, — Saul, qui approche de la trentaine ou la dépasse, est à Jérusalem. Il exerce peut-être la profession de tisserand. Ce métier, comme tant d'autres dans le Judaïsme, était conciliable avec la science du scribe et le titre de rabbi. Car la spécialisation des carrières, la distinction entre professions libérales et industrielles, sont des idées et des institutions modernes. Nous voyons encore au XIIIe siècle saint François d'Assise mener de front la vie d'artisan et la vie d'ascète. Au temps de la Synagogue, les deux états pouvaient coïncider : Hillel, le grand Hillel, était fendeur de bois. Saul de Tarse était donc tisserand.

Mais nous sentons bien qu'il devait dominer sa tâche quotidienne de toute la hauteur de son génie naissant et de toute la ferveur de ses préoccupations religieuses. Et ce dut être pour les Pharisiens vieillis des synagogues branlantes une fierté et une joie de voir arriver chez eux, en la personne de cette brillante recrue, tant de jeunesse et tant d'avenir, tant d'intransigeance farouche et d'absolutisme conservateur. Saul prenant partie pour le passé, n'était-ce point une garantie et un espoir pour les idées traditionnelles ?

Il entre à la synagogue locale, le jour du sabbat, vêtu comme les Maîtres, fidèle gardien des anciens usages. Sur la tête, il

porte le turban, la blanche coiffure nationale, maintenue sous le menton par un cordon et descendant jusque sur les épaules et la tunique. Les cheveux sont longs comme il convient à un homme grave et préoccupé du salut d'Israël ; mais ils ne sont pas cultivés à la manière des jeunes gens à l'âge de leurs amours terrestres. Ce temps-là n'existe déjà plus pour Saul, dont toutes les passions sont religieuses. Il garde toute la barbe et l'oint d'huile, comme il est dit dans le psaume. Mais surtout il porte attachées par des courroies sur la tête et sur les mains, sur la tête en guise de couronne, sur les mains en guise de bagues et de bracelets, les *tefillim* ou phylactères, petites boîtes de métal renfermant les passages du Deutéronome IV, 4-9 et XI, 13-21, et de l'Exode, XIII, 1-10 et 11-16. Il a cousu aux coins de sa robe les quatre houppes ou franges bleues ou blanches, très longues, pour mieux obéir au verset des Nombres XV, 37 sqq. et du Deutéronome, XXII, 12.

Mais ce qui nous intéresse plus que son costume, c'est son âme et son âme religieuse. Scrupuleux observateur pour lui-même, et ardent propagateur chez les autres, des traditions nationales — « abundantius aemulator existens paternarum mearum traditionum (Gal. I, 14), j'étais le partisan extrêmement jaloux des traditions de mes pères », — il est tout rempli de cette science légale qui enserre la vie privée du pharisien des mille liens des prescriptions rituelles. Entièrement mécanisé, il cherche son salut dans l'observance fidèle et puérile de ces mille recommandations obligatoires. Emu et scandalisé de toutes les compromissions hellénistes et romaines où se dissout le rigorisme d'autrefois, il est pour l'orthodoxie légale un chien fidèle, et il fait passer dans ce travail de surveillance et hélas ! de dénonciation, toutes les passions de son âme inquiète : « proficiebam in Judaïsmo supra multos coaetaneos meos in genere meo (Gal. I, 14), je persécutais à outrance et ravageais l'Eglise, et je surpassais en zèle judaïque beaucoup de ceux de mon âge et de ma nation. » Et cependant il ne rencontre dans ce zèle ni le repos de son cœur, ni la satisfaction de ses légitimes ambitions, ni la certitude de son salut. Cette loi en effet, et l'ascétisme qui en découle, érigés en principes absolus de sainteté et de justice, cette loi qui juge toutes les actions de l'homme, et n'est jugée par rien, cette loi, inexécutable à force de précisions et de commen-

taires, multiplie les occasions de désobéissance à mesure que la casuistique chargée de l'expliquer essaie de résoudre à coup de distinctions nouvelles les multiples cas de conscience qu'elle engendre chez les âmes délicates. Elle reste obscure, comme toutes les lettres écrites. Et la seule ressource de la synagogue au cours des siècles pour diminuer chez les mortels de bonne volonté les chances d'erreur, avait été de coller affiches sur affiches pour expliquer aux fidèles le sens et la portée des affiches précédentes. De là étaient nés ou allaient naître les Talmuds interminables. Mais le principe restait le même, et pour connaître son devoir, l'homme ne possédait qu'une lettre morte et brève, incisive comme un couteau, froide comme une lame, et dure comme un décret. Il aurait fallu, au-dessus de la Loi, un principe personnel ou rationnel, un législateur ou une doctrine, qui pût juger la loi, en dispenser au besoin, la dominer toujours, — un esprit, comme dira plus tard S. Paul, pour illuminer la lettre. Cet esprit, ce principe n'existent pas. La Synagogue, pour obéir à la Loi, ne peut que la préciser davantage, et en la précisant, rendre son autorité inexorable plus insupportable encore. Car cette lettre, plus elle est commentée, plus elle tue : II Cor, III, 6.

Et plus aussi elle ensevelit. La liberté humaine étouffe dans ces mailles. Cet ascétisme, enfantin quelquefois, grossier souvent, cet ascétisme qui tout à l'heure était un principe, est maintenant à l'autre bout une fin. Loin d'être un moyen, un instrument, une méthode, il devient un but. Il devient ainsi un absolu qui arrête tout progrès. Erigé en fin dernière, il ne saurait être dépassé. Qui donc oserait renverser cette haie d'épines pour aller plus avant dans les voies divines ? Cet ascétisme est désespérant : c'est un frein, ce n'est jamais un ressort.

Il ne saurait d'ailleurs jamais être renouvelé. Il est irremplaçable par un autre plus parfait. Car il est lié à une loi fixée pour toujours, écrite *ne varietur* par des hommes aujourd'hui disparus, sous la dictée d'une révélation divine aujourd'hui muette. Des moyens excellents autrefois, mais provisoires quand même, des exercices nécessaires jadis, mais puérils peut-être et maintenant inutiles, des précautions momentanées et des prescriptions transitoires d'hygiène physique ou morale, sont, par l'immobilité de la lettre, érigés en morale éternelle, faute d'une auto-

rité vivante et parlante qui puisse délier les nœuds noués autrefois.

Immobile hélas ! cette Loi vénérable était trop juive pour conquérir le monde. Le futur missionnaire de tout le bassin de la Méditerranée ne pouvait pas ne pas sentir que jamais Yahveh ni le Messie ne s'imposeraient au monde moderne d'alors avec des moyens aussi nationalisés. La Loi était vouée à l'impuissance apostolique. Celui qui plus tard parlera aux Grecs le langage de l'esprit hellénique, celui qui devait s'enorgueillir un jour, en face des faisceaux des licteurs, de son titre de citoyen romain, ne pouvait pas ne pas comprendre dès lors que son légalisme, son ascétisme, ses phylactères, ses franges bleues, et cette circoncision inscrite dans sa chair, lui fermaient pour toujours, à lui et à son Dieu, les avenues de la pensée et les chemins de l'avenir.

Mais ce que Paul reprochera le plus amèrement plus tard à cette Loi sainte dans ses origines, mais stérile et momifiée, c'est son impuissance morale, sa faillite et sa trahison. Elle ne porte pas en elle les forces nécessaires pour l'accomplir. Elle est une lumière, une petite lumière, mais elle n'est d'aucune façon une énergie ni une grâce. Simple poteau indicateur sur la grand'-route, elle indique la direction et invite le voyageur à prendre le bon chemin, mais elle-même ne bouge pas de place, et ne communique aucune force pour entreprendre le voyage. Ainsi la Loi, dira S. Paul, n'est qu'un pédagogue ennuyeux.

Plût à Dieu d'ailleurs que cette loi ne fût qu'impuissante. Mais elle est aussi une occasion toute-puissante de péché. Parmi tous les reproches que saint Paul devait lui adresser plus tard, celui-ci paraît d'abord le plus déconcertant et le plus scandaleux. Il ne l'a formulé qu'à regret dans l'Epître aux Romains, et comme en dernier lieu. Il est revenu alors plusieurs fois sur sa pensée pour la nuancer et l'adoucir. Son vocabulaire n'était peut-être pas assez riche pour traduire la distinction qu'il entrevoyait entre ce que nous appelons la loi naturelle et la loi positive. Ce nom unique de *loi*, appliqué à deux codes si différents de valeur, le gênait encore. En tout cas, à l'époque pharisienne de sa vie où nous essayons ici de le saisir, une lamentable éducation confondait dans son esprit les préceptes éternels et les applications d'un jour. Les éclairs et le tonnerre du Sinaï ser-

vaient à authentiquer aussi bien la casuistique éperdue des rabbins que le magnifique décalogue de Moïse. C'est à travers cette confusion qu'à l'heure où nous sommes, avant la conversion, il faut juger la conscience de Saul, et ne pas vouloir la comprendre mieux qu'il ne pouvait l'analyser lui-même.

Voici donc tout un système de prescriptions qui s'est érigé en volonté divine et qui s'impose à la volonté de l'homme. Or ce cadre est antique, solennel, et immobile. Il s'est annexé tous les attributs de la divinité. Mais il est demeuré étroit, précis et particulariste. Un jour ou l'autre, et très vite, il va, dans l'esprit d'un jeune fidèle épris d'humanisme légitime, se heurter à une conception plus haute et plus pure de la moralité et de la religion. Ce sera l'occasion d'un conflit lamentable, pis que cela, d'une tentation affreuse. Car l'objet de nos désirs n'est jamais si puissant sur notre volonté que lorsqu'il est à la fois défendu et réclamé, — défendu par la loi, réclamé par la vie. Nous qui avons assisté depuis ces vingt siècles chrétiens à tant de crises de renaissance et de réformes, nous savons bien qu'il y a des articles de règlements, légitimes et utiles tant qu'ils étaient provisoires, mais qui ont pour résultat au bout d'un certain temps d'exaspérer les jeunesses qui montent à la vie. L'Eglise intervient alors pour délier ce qu'elle avait lié, autoriser ce qu'elle avait réservé, — au nom d'un principe supérieur, celui de la charité.

Mais à l'heure où nous sommes, Saul n'a devant lui que la Synagogue, et la Loi de ses pères, implacable et aveugle. Et nous pouvons peut-être, au nom des textes que saint Paul converti écrira plus tard sur ce douloureux sujet, nous représenter le jeune Pharisien étouffant sous le poids de cette casuistique, dont le Christ disait en ce temps-là : « ces gens lient des fardeaux pesants et difficiles à porter, et les mettent sur les épaules des hommes. » — Saul a dû, à certaines heures, se demander de quel droit on lui interdisait d'être intelligent et ouvert, curieux et libre ; au nom de quel principe on lui défendait de jouir de la création tout entière et en particulier des créatures soi-disant impures parce que classées comme telles dans des documents lointains et des commentaires interminables ; et à quel stérile résultat religieux et moral conduisaient ces observances.

Il est vrai que nous aurions tort, à propos d'un rabbin de Tarse en Cilicie vers l'an 30 de notre ère, de prononcer des mots

trop modernes. Mais n'a-t-il pas, lui aussi, quelquefois, dans le vocabulaire et le style bibliques, rêvé progrès, civilisation, lumières, culture, victoire sur l'intolérance et la superstition, renaissance, conciliation entre la religion et l'humanisme. En tout cas, S. Paul après sa conversion, est fièrement l'homme de son pays et de son temps, de tous les pays et presque de tous les temps. Et ses phrases célèbres : *Hebraei sunt, et ego... civis romanus ego sum*, font écho au vers fameux où Térence inscrivit l'humanisme universel : *homo sum !* Nous pouvons au moins souligner en Saul l'amour de la liberté, car ce mot viendra plus tard sous sa plume avec des cris de joie et de victoire, lorsque le Christ l'aura délivré pour toujours de ses bandelettes.

En attendant, s'il arrive à Saul d'ébaucher parfois des rêves fous d'affranchissement intérieur, il les écarte aussitôt comme des tentations contre la foi d'Abraham ; il s'interdit la pensée et la trop grande réflexion ; il se plonge la tête sur les parchemins de la Loi pour la commenter plus servilement que les autres, et se sauver plus infailliblement par plus de précautions légales. Cet ascétisme fût-il insensé, il a les paroles de *l'Alliance*, du *Testament ;* il représente le parti le plus sûr, le plus vrai, le seul vrai. Et cette générosité qui plus tard embrasera le monde, se consume en attendant au service de ce qu'il appellera plus tard les vieilleries impuissantes de la Synagogue. Devant sa jeunesse soumise et ses ardeurs domptées, la Loi se dresse, puissante et solennelle comme le Sinaï où elle est née, barrant toutes les routes, dominant tous les horizons. Et le disciple des rabbins, rabbin lui-même, assoiffé de certitudes, de sécurités, d'amours et de haines, s'incline résigné, butté peut-être, mais heureux de son martyre et de sa résignation, devant cette construction solide qui endigue toutes les révoltes de l'esprit et du cœur, qui soutient toutes les destinées d'Israël, et en prêchant à celui-ci toutes les espérances, lui crie néanmoins : tu n'iras jamais plus loin que moi.

Dans la grande affaire du diacre Etienne, Saul fut fidèle à cette attitude héroïque et atroce.

Le jour où la Synagogue aux abois, furieuse d'apercevoir que le sang de Jésus de Nazareth avait été une semence de chrétiens, et que pour remplacer et prêcher le Maître disparu, toute une génération de témoins se levait qui ne se taisaient pas ; le jour

où la Synagogue, accusée jusque dans son propre local d'être la digne héritière de toutes les prévarications historiques d'Israël, par la voix claire et sonore d'un jeune diacre nommé Etienne ; le jour où la Synagogue se décida à frapper un grand coup, à lancer une excommunication et des ordres d'assassinat, — ce jour-là, le jeune Saul courut sur la place de grève pour voir mourir le premier martyr chrétien. Trop fier ou trop intellectuel pour jouer le rôle de bourreau, n'ayant point des biceps de débardeur ni une âme de valet, il voulut du moins prêter son concours à l'exécution. Et comme les meneurs du quartier, pour lapider à leur aise le diacre Etienne, avaient enlevé leurs vêtements, Saul s'offrit à garder ces défroques : c'était le moyen d'être au premier rang, de se compromettre, de s'essayer au rôle de tribun, de pactiser avec les passions hurlantes d'une populace sanguinaire. Ces mains nerveuses et intelligentes, qui devaient signer plus tard l'épître aux Galates et aux Romains, applaudissaient bruyamment aux exploits athlétiques de ces lanceurs de pavés. Cette tête fine et malingre, ces yeux brûlés de passion religieuse, frémissaient de joie quand une grosse pierre atteignait Etienne aux parties vives. Et ce fut dans l'histoire du catholicisme une heure critique entre toutes que celle où se rencontrèrent ces deux jeunesses : d'une part la jeunesse d'Etienne, le premier orateur de cette religion destinée à conquérir le monde. Il s'immolait au service d'une cause née d'hier ; à Jérusalem, il faisait le procès d'Israël, parlant de liberté, de renouveau, d'espérance, de conquête, de libération ; et il mourait pour avoir proclamé la liberté des âmes, l'amour de Dieu, la sainte nouveauté de la bonne parole, et le catholicisme de la religion nouvelle : *ecce convertimur ad Gentes*, c'était le refrain sous-entendu de son étrange et courageuse plaidoirie. En face la jeunesse de Saul, farouchement attachée aux vieilleries, immolant sur les autels abandonnés d'Israël, dans ce temple vide et froid comme une tombe, une pensée qui voulait continuer à s'ignorer. « Seigneur, criait Etienne, ne leur imputez pas ce crime », — et s'il aperçut à cette heure le regard passionné et brutal de Paul, il murmura peut-être au singulier : « Seigneur, ne lui reprochez pas ce péché. » Ce sera la prière de Polyeucte mourant pour Pauline : « *elle a trop de vertus pour n'être pas chrétienne.* »

Ici sortons quelques instants des textes. Ceux-ci nous disent seulement qu'au soir de ce jour de colère et de sang, deux groupes se formèrent : « des hommes pieux ensevelirent Etienne et firent sur lui de grandes lamentations, — et tous [les fidèes], sauf les Apôtres, se dispersèrent dans les campagnes de la Judée et de la Samarie ». L'autre groupe, c'était celui de Saul : transformé en lieutenant de police, il perquisitionnait partout, pénétrant dans les maisons, organisant les évacuations des hommes et des femmes soupçonnés d'appartenir à la religion nouvelle[1].

Nous pouvons néanmoins nous le représenter revenant le soir, fatigué et mécontent, inquiet, douloureux, — incapable

à force d'attentats, d'étouffer ses remords,

honteux de ce rôle infâme de réactionnaire et de persécuteur ; et alors, si nous osions, nous pourrions construire une sorte de dialogue dans le style de ceux que nous lisons dans la Bible et surtout dans S. Jean, où les interrogations réelles sont dissimulées sous des questions de surface, — où la conversation, apparemment brisée à chaque instant par des répliques inattendues, se développe en vertu d'une logique interne, parce que les deux interlocuteurs se déplacent en même temps, chacun d'entre eux répondant aux intentions beaucoup plus qu'aux paroles de son partenaire, — pendant que les longues politesses orientales dissimulent mal une fièvre ardente de controverses et de colères.

Saul, — c'est du moins notre légende — retourna donc ce soir-là chez son vieux maître Gamaliel, dont depuis quelque temps il se détachait visiblement. Le rabbin Gamaliel était une âme pacifiée et sereine, trop équilibrée pour pouvoir jamais persécuter personne, trop peu inquiète peut-être pour jamais se convertir complètement, et qui s'en allait, à propos des disciples de Jésus, répétant son fameux dilemme inséré dans les *Actes*[2], espérant ainsi ramener par la douceur et la persuasion dans les routes rectilignes et ratissées du judaïsme ces jeunes chrétiens hérétiques d'un jour. Cette sérénité, cette longanimité exaspéraient Saul, qui n'était point partisan, nous le savons, des demi-mesures ni des longues attentes, mais qui ce soir revenait demander au maître de sa jeunesse un peu de lumière pour ses ténèbres. Et voici la conversation que nous pouvons imaginer :

1. *Act.*, VII, 59 ; VIII, 3.
2. *Act.*, V, 34-39.

SAUL. — [R. 377], toi qui portes le nom de Juif, qui te reposes sur la Loi, qui te glorifies en Dieu, qui connais sa volonté, qui sais discerner ce qu'il y a de meilleur, instruit que tu es par la Loi ; toi qui te flattes d'être le guide des aveugles, la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres, le docteur des ignorants, le maître des enfants, ayant dans la Loi la règle de la science et de la vérité ; toi qui enseignes les autres [et enseignas ma jeunesse], t'enseignes-tu toi-même ? (Rom. II, 17-21.)

GAMALIEL. — La sagesse, c'est le livre des commandements de Dieu,
et la Loi qui subsiste à jamais ;
Tous ceux qui s'y attacheront arriveront à la vie,
mais ceux qui l'abandonneront iront à la mort. (Baruch, IV, 1.)

SAUL. — La Loi ne fait que donner la connaissance du péché. ...Je n'ai connu le péché que par la Loi ; par exemple, je n'aurais pas connu la convoitise, si la Loi ne disait : « tu ne convoiteras point. » Puis le péché saisissant l'occasion, a fait naître en moi, par le commandement, toutes sortes de convoitises. Le commandement étant venu, le péché a pris vie, et moi je suis mort. Ainsi le commandement qui devait conduire à la vie, s'est trouvé pour moi conduire à la mort. Car le péché, saisissant l'occasion, m'a séduit par le commandement, et par lui m'a donné la mort. (Rom. III, 20 ; VII, 7-11.)

GAMALIEL. — La Loi de Yahveh est parfaite : elle restaure l'âme ;
Le témoignage de Yahveh est sûr : il donne la sagesse aux simples ;
Les ordonnances de Yahveh sont droites : elles réjouissent les cœurs ;
Le précepte de Yahveh est pur : il éclaire les yeux ;
La crainte de Yahveh est sainte : elle subsiste à jamais ;
Les décrets de Yahveh sont vrais : ils sont tous justes.
Ils sont plus précieux que l'or, que beaucoup d'or fin,
Plus doux que le miel, que le miel qui découle des rayons. (Ps. XVIII, 8-11.)

SAUL. — Nous savons en effet que la Loi est spirituelle ; mais moi, je suis charnel, vendu au péché. Le vouloir est à ma portée, mais non le pouvoir de l'accomplir. Car je ne fais pas le

bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. Je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur, mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison, et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ? (Rom. VII, 14-24.)

GAMALIEL. — Mets ton espoir en Yahveh ! — Car avec Yahveh est la miséricorde, avec lui une surabondante délivrance. C'est lui qui délivrera Israël de toutes ses iniquités. (Ps. CXXXIX, 7.)

SAUL. — Eh quoi donc ? Avons-nous quelque supériorité ? Non, aucune, car tous Juifs et Grecs sont sous le péché. Et Dieu ne fait acception de personne. N'est-il pas aussi le Dieu des Gentils ? Si, il est aussi le Dieu des Gentils ? (Rom. III, 9 ; II, 11 ; III, 29.)

GAMALIEL. — Tous les dieux des Gentils sont des démons. Leurs idoles sont de l'argent et de l'or, ouvrage de la main des hommes. Qu'ils leur ressemblent ceux qui les ont, et tous ceux qui se confient en elles. (Ps. XCV, 5 ; Ps. CXIII, 11, 15.)

SAUL. — Quand des Gentils, qui n'ont pas la Loi, accomplissent naturellement ce que la Loi commande, n'ayant pas la Loi, ils se tiennent lieu de loi à eux-mêmes. Mais comment croiront-ils, s'ils n'entendent point parler ? (Rom. II, 14 ; X, 14.)

GAMALIEL. — Pourquoi les nations s'agitent-elles en tumulte,
Et les peuples méditent-ils de vains projets
Contre Yahveh et contre son Messie ? (Ps. II, 1.)

SAUL. — La création attend avec un ardent désir la manifestation des enfants de Dieu. La création tout entière gémit et souffre les douleurs de l'enfantement. Et ce n'est pas elle seulement ; nous aussi, qui avons les prémices de l'esprit, nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption des enfants de Dieu et la rédemption de notre corps. (Rom. VIII, 19-22.)

GAMALIEL. — Cieux, répandez votre rosée, et que la terre enfante son Sauveur (Isaïe, XLV, 8.)

SAUL. — Je vois les cieux ouverts, disait Etienne, et le fils de l'homme assis à la droite de Dieu (Act., VII, 56.)

Quelques semaines après cette conversation supposée, Saul pre-

nait le chemin de Damas. Mais il est temps pour nous de rentrer dans les chemins véridiques de l'Histoire[1].

Eug. Masure.

1. Que la Conversion de saint Paul ait été brusque et même instantanée, et en tout cas miraculeuse, sur le Chemin de Damas, c'est incontestable. Mais que sous l'action d'une grâce sourde, elle ait correspondu et succédé à un travail intérieur et antérieur, inconscient à la fois et douloureux, qui était, lui aussi, une grâce en même temps qu'une crise, — c'est ce qui est probable et vraisemblable. Nous n'avons aucun document pour le prouver. Mais les textes qui ont suivi, ces Epîtres dont quelques-unes sont des Confessions passionnées, semblent bien indiquer que saint Paul portait en lui son problème personnel, au moment où, ses lettres de cachet en poche, il partait à Damas organiser la persécution contre les chrétiens.

Plus voisines de nous, nous connaissons des conversions brusques qui sont l'explosion d'un long travail intérieur préalable, inconnu jusqu'alors du héros lui-même qui le souffre et le porte.

Le P. Huby, dans son précieux opuscule sur « la Conversion », Beauchesne, 1919, a tout un chapitre sur *les Conversions foudroyantes* (chap. III), où il rapproche de la conversion de saint Paul celle du R. Père Ratisbonne, un autre juif converti à J.-C. brusquement, dans une église de hasard, à Rome, en 1842. Mais le fait contemporain le plus significatif, c'est la conversion soudaine de Paul Claudel, le jour de Noël 1886, conversion soudaine, mais préparée par la lecture d'Arthur Rimbaud. Voir *Calvet, Le Renouveau Catholique*, Lanore, p. 189, ou *Laurec, Le Renouveau Catholique*, Bonne Presse, 1917, p. 136.

Enfin il y a une documentation remarquable sur les conversions brusques en pays de missions dans R. Allier, *La Psychologie de la Conversion chez les peuples non-civilisés*, par exemple tome II, pp. 419, 534 (Payot, 1925).

L'ARCHÉOLOGIE PALESTINIENNE ET LA BIBLE

I

Il n'est personne qui ne porte intérêt aux recherches archéologiques. Pour émouvoir l'opinion, il n'est pas nécessaire de lui présenter la momie et les richesses d'un Toutankhamon, il suffit d'annoncer la découverte d'une quatrième pyramide. En fait, un événement archéologique est un événement d'actualité : la révélation subite d'un passé lointain, jusqu'alors inconnu et mystérieux, nous passionne et nous émeut. Mais, comme l'enfant ou le primitif en face des dernières conquêtes de la science, nous nous arrêtons trop facilement au phénomène qui nous frappe sans faire réflexion au processus, à l'effort intellectuel qui l'a produit ; là pourtant est le principal. Les meilleures découvertes, même archéologiques, ne sont pas le fait du hasard : elles sont le fruit naturel, venu en son temps, d'une science qui a eu ses progrès, qui finalement a fixé son but et ses méthodes, et qui derrière les résultats actuels, si beaux soient-ils, voit surtout les amples conquêtes de l'avenir. Ainsi semble-t-il que parmi toutes les branches du savoir humain, l'Archéologie soit une des moins connues : il n'est personne qui ne soit quelque peu historien, littérateur, mathématicien, philosophe même. A la vérité, l'Archéologie se défie des amateurs, mais elle s'accommoderait volontiers d'être un peu moins ignorée, ne serait-ce qu'en vertu des répercussions possibles de ses conclusions sur le problème religieux.

Il a donc semblé utile de présenter ici quelques idées d'ensemble sur la définition de l'Archéologie, son histoire, ses mé-

thodes, ses résultats, ses contacts avec l'exégèse biblique. On se limitera à l'Archéologie palestinienne, justement parce qu'elle est moins connue, et plus importante au point de vue religieux.

I. — *Qu'est-ce que l'Archéologie ?*

Pour les Anciens, le mot Archéologie est à peu près synonyme d'histoire du lointain passé : ainsi Josèphe nomme *Archaiologia* son histoire du peuple juif. Actuellement, on s'accorde à dire que l'objet de cette science est l'ensemble de tout ce qui conditionne les faits de l'histoire dans leur apparition et leur développement, à savoir les mœurs, la législation, les rites, sinon même les influences physiques du climat et du sol (cf. *Nowack : Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, p. 1 ; *Benzinger : Hebräische Archäologie*, p. 1 ; *Mader : Lexikon für Theologie und Kirche, etc., etc.*).

En d'autres termes, si l'Archéologie n'est pas, à proprement parler, une spécialité des sciences historiques, comme le prétend Benzinger l. c., elle en est au moins une science auxiliaire : les mœurs, la législation, les rites, et si l'on veut, les influences du climat et du sol, forment comme le fond de théâtre permanent devant lequel se succèdent les hommes, les événements, voire même les idées, et qui aide à les comprendre. Tandis que l'historien au sens strict embrasse, dans son angle de vision, toutes les manifestations de l'activité humaine, l'archéologie se borne aux phénomènes sociaux relativement stables.

Telle est la notion courante : elle n'est pas inexacte, et elle exprime bien le contenu des manuels classiques. Mais l'Archéologie vivante, celle qui se construit en plein air sur les champs de fouilles, au prix de mille efforts, d'observations répétées et d'inductions hésitantes, n'envisage cette synthèse scolaire que comme un résultat dernier qu'il faut se garder d'atteindre trop hâtivement. Ce qu'elle cherche, ce sont des réalités palpables, qui sorties du lointain des temps, fassent actuellement figure de témoins, et nous livrent le secret des civilisations antiques. Ces réalités, nées dans le passé, et encore actuellement existantes, sont le folklore et les monuments. Par folklore, on entend les récits légendaires ou non, qui se transmettent de génération en génération, depuis des centaines et des milliers d'années, et aussi

les mœurs, privées et publiques, qui sont restées à peu près inchangées dans les populations primitives. Le R. P. Jaussen, O. P., dans ses ouvrages « *Les coutumes arabes au pays de Moab* », 1908, « *Naplouse et son district* », 1927, nous a montré quel parti on peut tirer d'une étude de ce genre pour la connaissance de « l'immuable Orient ».

Cependant, l'objet principal d'une investigation archéologique concrète est cet ensemble complexe qu'on désigne sous le nom générique de monuments. Par là il faut entendre les édifices conservés ou ruinés, la céramique, les inscriptions, les monnaies, les sceaux, les instruments et objets divers de pierre ou de métal, sacrés ou profanes ; en un mot, tout produit de travail humain, en tant que révélateur d'une intention, et orienté vers une destination déterminée. C'est cette finalité, voulue par l'ouvrier d'autrefois, retrouvée par le chercheur d'aujourd'hui, qui constitue le langage propre de ces réalités matérielles, et permet de reconstituer les institutions et les mœurs du passé. Telle est la tâche précise, et si l'on veut, l'objet formel de l'Archéologie dans son sens le plus exact.

Par là on peut juger en quoi l'Archéologie se distingue de l'étude de la littérature d'un peuple. Sans doute, cette dernière conduit, elle aussi, à la reconstitution des institutions, des idées et des faits ; sans doute, pour tirer au clair le témoignage des monuments, l'archéologue fait souvent appel aux textes, et surtout, quand il s'agit d'antiquités sacrées, à celui de la Sainte Bible ; il arrive même que les fouilles mettent au jour des inscriptions, des tablettes, des papyrus, des parchemins, au sujet desquels il faut faire œuvre littéraire et qui à elles seules permettent de retracer presque en totalité l'histoire d'un peuple. Il n'en reste pas moins vrai que le témoignage écrit est d'un autre ordre que celui des monuments ; que les problèmes posés et donc les méthodes d'investigation sont de part et d'autre essentiellement différents, et donc que nous sommes en présence de deux disciplines indépendantes.

Par conséquent, c'est pour le moins un abus de mots que de déclarer avec Kyle (*The deciding voice of the monuments in biblical criticism*, p. 56) : la Bible est l'objet le plus important qui puisse solliciter l'attention de l'archéologue, et on doit prêter tout d'abord l'oreille à son témoignage, comme on écoute

un vieillard raconter sa propre histoire (même confusion dans Barton : *Archaeology and Bible*, 5e édit., p. 11). Sans doute, mais autre chose est de recueillir sur ses lèvres le récit de sa propre histoire, autre chose est de trouver sur ces mêmes événements une lumière supplémentaire, par l'étude de sa maison, des objets dont il s'est servi, des œuvres durables qu'il a fondées. Disons donc, en définitive, que la voix des monuments et celle des auteurs profanes sont deux expressions parallèles de la pensée humaine, l'une indirecte, l'autre directe ; elles constituent deux sources parallèles de l'histoire, et bien qu'elles ne soient sans réaction l'une sur l'autre, elles sont par nature indépendantes. S'il s'agit d'auteurs sacrés, la révérence que nous avons pour la parole de Dieu et notre souci d'en confirmer la véracité ne nous autorise pas à confondre les deux domaines.

II. — *La naissance et les progrès de l'Archéologie palestinienne*

L'attrait pour la recherche archéologique est de tous les temps, mais celui qui veut faire œuvre sérieuse doit posséder des moyens matériels suffisants, des connaissances auxiliaires variées, une technique sûre. Ce n'est pas du jour au lendemain que ces conditions ont pu être réalisées. Ainsi s'explique-t-on qu'avant de trouver sa voie, l'Archéologie palestinienne ait connu une période relativement longue de tâtonnements. Le professeur Albright en a marqué les principales étapes dans son excellent ouvrage *The Archaeology of Palestine and the Bible*, p. 13 ss. Il distingue les trois périodes suivantes : 1° de 1838 environ à 1890 ; 2° de 1890 à la guerre de 1914 ; 3° depuis la guerre jusqu'à nos jours.

La première période n'est pas spécifiquement archéologique : elle a plutôt le caractère d'un travail préliminaire. Robinson (1838 et 1852), Tobler, à la même époque ; Victor Guérin, dont les publications (1868-1880) font encore autorité, n'ont d'autre but que d'identifier et décrire les lieux bibliques, et à l'occasion repérer les ruines visibles en surface. Lorsque se fonde, en 1865, le Palestine Exploration Fund, société anglaise appelée à rendre dans l'avenir les plus grands services, son premier objectif est de faire dresser la carte de la Cisjordanie. En somme, travail d'ex-

ploration et de topographie, qui ne soupçonne pas encore la nature et l'importance des recherches de demain, mais qui leur prépare les voies, en lui fournissant un certain nombre de points de repère indispensables. Cependant, même en ces premiers temps, l'œuvre archéologique directe commence à s'amorcer. Les découvertes remarquables de Clermont-Ganneau (1878 ss.), les fouilles encore inexpérimentées de de Saulcy au « tombeau des rois » (1855, 1863), de Warren sur l'Ophel et autour du Haram (1867-1870), de Guthe sur l'Ophel (publiées en 1881, 1882) attirent l'attention sur les richesses que recèle le sol palestinien.

La période suivante (1890-1914) voit l'Archéologie biblique prendre son essor. Les résultats obtenus en Grèce, en Assyrie, en Egypte, ont fait comprendre que les monuments les plus précieux des anciennes civilisations sont recouverts d'un linceul de terre et de constructions postérieures, et que les « tells », ces collines artificielles au profil particulier, recèlent en leurs flancs des siècles d'histoire. Alors commencent à se multiplier les sociétés de fouilles, les missions et écoles archéologiques : Deutcher Palästina Verein 1877 ; société russe 1882 ; missions de l'Académie de Vienne 1902, de la société orientale allemande 1905, de l'Université de Harvard 1906, Ecole biblique de Saint-Etienne, fondée par les Dominicains français 1890. Ces différentes organisations montrent que l'intérêt archéologique est partout éveillé ; elles favorisent l'émulation et promettent pour l'avenir un travail plus intense, plus continu et plus méthodique.

La méthode d'ailleurs se révèle dès lors dans un de ses éléments les plus essentiels, à savoir l'emploi de la céramique pour déterminer l'âge des différents strates de ruines. A Flinders Patrie revient l'honneur d'avoir introduit en Palestine ce procédé, déjà partiellement utilisé en Grèce et en Egypte. A ce titre, ses fouilles de Tell el Hési (Lakis), entreprises en 1890, marquent l'avènement d'une nouvelle période. Ses disciples, Bliss et Macalister, mettent à l'épreuve le principe sur une plus large échelle : Bliss à Tell el Hési 1891-1893 ; Bliss et Macalister à Tell Zakaria, Tell es Safi, Tell Djéseideh, Tell Sandahanna en 1898 ; Macalister à Tell Djézer en 1902-1905, 1907-1909. Tous les archéologues ne partagent pas leurs vues ; il n'empêche qu'à cette heure, on s'attaque aux sites les plus prometteurs : Sellin à Taannak 1902,

à Tell es Sultan (Jéricho) 1907-1909, à Balata (Sichem) 1914 ; Schumacher à Tell el Mutesellim (Megiddo) 1903-1905), à Sébastiyeh (Samarie) 1908. Reisner, Fischer et Lyon continuent cette même fouille 1909-1910. Enfin, Mackensie commence à attaquer le tell d'Aïn Shems (Beth Shemesh) 1911, 1912. En fait, pour des raisons diverses, aucune de ces entreprises ne sera menée jusqu'a son terme. Cependant, des résultats précieux seront acquis, surtout à Djézer, et la voie sera préparée aux travaux plus considérables de l'après-guerre.

Dès les premières années qui suivent la conclusion du traité de paix, s'esquisse un développement décisif de l'Archéologie palestinienne. Il est dû, non pas seulement au progrès spontané d'une science qui a déjà fait l'essai de ses méthodes, mais aussi à la situation politique nouvelle du pays. Le mandat anglais a en effet pour conséquence la création d'un Département des Antiquités dont le rôle est de protéger, favoriser et discrètement surveiller l'activité archéologique. En même temps, l'organisation rationnelle des fouilles se perfectionne, grâce au meilleur rendement des anciennes sociétés et à la création de plusieurs autres. Ainsi entrent en scène la société juive de Palestine, l'Ecole anglaise 1920, réunie dans la suite au Palestine Exploration Fund, l'Ecole américaine, l'Institut archéologique allemand, l'Ecole italienne 1926, l'Université juive, et une succursale de l'Institut biblique pontifical 1926. Dès 1920, l'Ecole biblique dominicaine avait été élevée par le gouvernement français au rang d'Ecole archéologique française. De cet effort d'organisation, doit résulter le bénéfice d'un appui et d'un contrôle collectifs, en même temps que d'une doctrine commune : chose précieuse, quand on pense à l'isolement, la pénurie de ressources, l'inconstance, le manque de principes fermes, qui paralysaient l'effort des chercheurs de l'âge héroïque.

Il n'est pas étonnant qu'ainsi équipée, la Palestine ait vu se multiplier sondages et chantiers, surtout à partir de 1925. Actuellement, on en compte une trentaine, répandus dans les différentes régions du pays. On trouvera la liste complète des lieux de fouilles dans « *The Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* », 1931, nos 2 et 3. Il suffit de mentionner ici, par manière d'exemple, les neuf suivants, qui ont un intérêt biblique incontestable.

1° Tell el Mutesellim se trouve au sud-ouest de la plaine d'Esdrelon, le long de la chaîne du Carmel, également à portée de la passe qui conduit à la mer et de la route qui monte vers Jérusalem. C'est le site de l'ancienne place forte de Megiddo, dont le rôle a été si considérable dans les grands conflits de l'Asie occidentale. Une première série de fouilles avait été entreprise par Schumacher de 1903 à 1905, sous les auspices du Deutscher Palästina Verein (cf. les comptes rendus de Schumacher et Steuernagel · *Tell el Mutesellim, vol. I*, 1908, et de Watsinger, *vol. II*, 1929). On se borna alors à ouvrir quelques tranchées, qui tout en livrant plusieurs données intéressantes, ne permirent aucune découverte sensationnelle.

La fouille fut reprise en 1925 par l'Institut oriental de Chicago et confiée d'abord à Fisher 1925, 1926, puis à Guy, en 1927. Aucun rapport d'ensemble n'a encore été publié, mais seulement des rapports provisoires, dans « *The oriental Institute Communications* n°s 4 et 9. Ils sont suffisants pour nous faire considérer le chantier de Megiddo comme le type de la fouille de grand style, abondamment pourvue de tous les moyens matériels utiles, et dirigée par un personnel nombreux et spécialisé. Fisher avait identifié quatre niveaux, datés du IVe au Xe siècle avant Jésus-Christ, le dernier représentant l'époque de la monarchie israélite. Guy prend connaissance du cinquième, cananéen ; mais son but principal est de retrouver le plan d'ensemble de la ville. Il met à jour 600 mètres de la double enceinte, avec une porte monumentale, et constate que le plan de la ville cananéenne n'a pas été modifié à l'époque israélite ; on s'est borné à reconstruire les remparts, d'une façon d'ailleurs très soignée, et en faisant appel, semble-t-il, à des maîtres d'œuvre phéniciens. Dans ce même niveau israélite, on fit en août 1928, la découverte sensationnelle de plusieurs séries de pierres carrées, dressées en-dessus d'une aire dallée, et portant chacune sur un des angles, un trou servant d'anneau. Ici et là, quelques mangeoires, encore en place, étaient encadrées par les pierres. Cet ensemble fut considéré à juste titre comme des écuries de l'époque salomonienne, en plein accord avec I (III) Reg. X, 26,28-29 (cf. IX.15, 19).

Les fouilles de Megiddo ont encore révélé d'autres données précieuses, qui seront publiées en leur temps, et Dieu sait ce

qu'elles nous réservent encore, puisqu'on se propose de démonter entièrement le tell couche par couche.

2° Le chantier de Beisan ne le cède pas en intérêt à celui de Megiddo. Cette ville est située dans la trouée qui fait communiquer, avec la Palestine centrale, les routes de la Syrie et de la vallée du Jourdain. Le tertre artificiel, dont la hauteur dépassait 25 mètres, renferme les restes de l'antique Bethsan, la Scythopolis de l'époque hellénistique. Le Musée de l'Université de Pensylvanie a confié les fouilles successivement à Fisher 1921-1923, à Rowe 1925-1928, et à Fitz Gerald, depuis 1930. Le compte rendu d'ensemble des résultats actuels a été donné par Al. Rowe : *The topography and history of Beth Shan* 1930, et par Fitz Gerald : *The four canaanites temples of Beth Shan II. The pottery* 1930. Après avoir ouvert une profonde tranchée d'exploration, on a commencé le déblayement méthodique, couche par couche. Il est remarquable que, du niveau séleucide, on a passé, presque sans transition à ceux de Ramsès II 1292-1225, Séti Ier 1313-1292, Aménophis III 1411-1314, et Thoutmès III 1501-1447.

Un premier résultat des fouilles, très précieux au point de vue technique, a été, grâce à la stratigraphie très clairement repérée par ailleurs, de corroborer, compléter et précise le critérium classique de la poterie. Mais de plus, les trouvailles qu'on a faites ont jeté une vive lumière sur l'histoire militaire, religieuse et artistique de la ville. Séti mentionne, en détaillant la marche de ses trois corps d'armée, les deux campagnes qu'il a faites pour reprendre la ville et la contrée aux ennemis venus de l'Est : opération nécessaire, après les règnes indolents des « rois hérétiques ». A son exemple, Ramsès II chante victoire, et rappelle les constructions qu'il a faites, soit à Bethsan, soit dans le delta. Enfin, la statue de Ramsès III marque la fin de la domination égyptienne sur la frontière palestinienne, avant l'invasion définitive des « peuples de la mer ».

Au point de vue religieux, la découverte capitale est celle des deux temples jumeaux de Thoutmès III, restaurés ou remplacés aux âges suivants. Ils ont été élevés par les Pharaons aux divinités locales : celui du Sud à Mikal, qu'une stèle curieuse qualifie expressément de dieu de Bethsan, tout en le représentant avec les attributs du dieu égyptien Sêth (cf. *Vincent*, *Rev. Bibl.* 1928,

p. 512 ss.) ; celui du Nord à sa parèdre Anat, qui semble identifiée avec Hator. L'installation sacrificielle du premier temple, les offrandes votives qu'on y a découvertes, ont fourni les renseignements les plus saisissants et les plus utiles au sujet des cultes sémitiques, et spécialement des hommages rendus au serpent à Bethsan (Ibid, p. 122-128). Quant au second temple, il sera encore en honneur à l'époque philistine, conformément à la donnée biblique de I Sam. (I Reg.) XXX. 10. Enfin, au point de vue artistique, on prend sur le fait la convergence de plusieurs influences : égyptiennes, hittite (téchoub, sceau, et surtout hache votive), assyrienne (bas-relief à deux registres), et égéo-crétoise (céramique ; curieux sarcophages nommés slippers par les Anglais, et que le R. P. Vincent a rapprochés des pithoi grecs).

3° Les fouilles de Sebastiyeh (Samarie) sont déjà anciennes. Elles ont été entreprises par l'Université de Harvard, de 1908 à 1910, sous la direction de Reisner, Fisher et Lyon. Cependant, le compte rendu d'ensemble n'en a été publié qu'en 1924, d'ailleurs selon toute la rigueur de la méthode archéologique la plus moderne (*G. A. Reisner, C. S. Fisher and D. G. Lyon : Harvard excavations at Samaria* (1908-1910), *Cambridge* (*U. S. A.*). Depuis 1931, l'activité a repris sur le chantier, sous les auspices de la même Université, et sous la direction de Crowfoot. Les résultats du travail d'avant-guerre ont été de dégager les ruines du grand temple hérodien, puis les restes considérables du palais qu'il recouvrait. Ce palais, constitué par un ensemble assez confus de cours et de salles, a été bâti par Omri (vers 880), le fondateur de la ville, et développé dans la suite par Achab (875-851) et Jérobam II (782-741). On a en outre mis à jour une partie du rempart israélite primitif, œuvre remarquable, faite d'un bel appareil à refend. Une découverte particulièrement intéressante a été faite dans le niveau d'Achab : c'est celle de 63 tessons, portant des caractères en hébreu cursif, écrits à l'encre. Ce sont les célèbres ostraca de Samarie. Quittances de percepteur ou étiquettes utilisées dans les magasins royaux, elles mentionnent la date, la provenance, la quantité des livraisons en nature fournies à titre d'impôt par les habitants de certains districts de Manassé occidental. On devine l'intérêt de ces humbles textes, au point de vue linguistique, topographique, sinon religieux.

4° Au sud-est de Naplouse, à la sortie de l'étroite vallée que limitent l'Hébal et le Garizim, se trouve le petit tell de Balata. Il indique l'emplacement de l'antique Sichem, ou tout au moins de ce migdol-sanctuaire dont parle Judic. IX.46. Sellin, ayant reconnu en 1913 l'intérêt du site, fit en 1914 une première campagne de fouilles. Il reprit les travaux en 1926, et Welter-Mauve lui succéda en 1928. Le chantier est actuellement en pleine activité.

Les résultats n'ont été communiqués au public que dans des rapports préliminaires (cf. surtout l'*Anzeiger de l'Académie des Sciences de Vienne*, 1914, *et le Zeitschrift der Palästina Verein* 1926, 1927). Les ruines qu'on a découvertes se rapportent à la période moyenne de l'âge du bronze, de 2000 à 1600. Elles représentent : 1° la base d'une citadelle, dans laquelle, au XIVe-XIIIe siècle, a été érigé un temple : ne serait-ce point « la forteresse de la maison du dieu Berith » signalée dans Judic. 1. c. ? 2° La base énorme d'un mur cyclopéen, un des plus beaux spécimens qu'on puisse voir en Palestine. Deux portes, l'une au nord-ouest, l'autre à l'est, sont conçues selon le système des « tenailles », c'est-à-dire, présentent, de chaque côté du passage, une série de chambres ou corps de garde. Ce détail fournit une analogie précieuse pour l'intelligence d'Ezech. XL. 6 ss., 20 ss. ; 3° un palais de grande dimension, datant peut-être du début de la période.

Parmi les objets découverts, il faut signaler deux tablettes cananéennes, écrites en caractères cunéiformes, et se rapportant à des affaires privées. Elles montrent combien répandu était l'usage de l'écriture, à cette époque antérieure aux tablettes de Tell el Amarna.

5° A 12 kilomètres au Nord de Jérusalem, tout près de la route de Naplouse, du côté Ouest, se trouve Tell en Nasbeh. Le professeur Badè, de la Pacific School of Religion U. S. A., ayant le soupçon fondé que ce site pouvait être celui de Maspha, commença les travaux en 1926, avec l'aide de Fisher. Ils se sont poursuivis en 1927-1929, et sont encore actuellement en cours. M. Badè a donné à plusieurs reprises un aperçu des résultats obtenus : *Excavations at Tell en Nasbeh* 1926 *and* 1927 (1928) ; *Some tombs of Tell en Nosbeh, discoverd in* 1929 (1930) ; *Quarterly Statement* 1930, p. 8 ss.

En 1927, on avait déblayé le Sud de la ville, et particulièrement constaté l'existence d'un double mur d'enceinte. Le mur extérieur, de beaucoup plus considérable, est daté de la deuxième époque du Bronze 2000-1600. Dans les 140 mètres qui ont été alors découverts, on a reconnu les bases de trois tours ; de plus, le mur est d'une épaisseur inégale, variant entre 4 m. 50, 5 m. 70 et même plus de 10 mètres à la base de la tour Sud-Est. On a supposé que ces variations viennent de renforcements postérieurs, conformément au récit de I (III) Reg. XV. 16-22, d'après lequel Asa de Juda a fortifié Maspha avec des matériaux enlevés de Rama. L'hypothèse a pris plus de consistance en 1929, lorsqu'en déblayant le Nord de la ville, on a reconnu qu'à cet endroit le grand mur est tout entier de la première période du Fer.

En 1926-1927, on avait déblayé dans la partie Sud un sanctuaire, dont on s'était demandé s'il n'est pas le fameux lieu de culte plusieurs fois mentionné dans Judic. et I Sam (I Reg.). Celui-ci ou un autre, car en 1929, dans l'intervalle des deux remparts à l'Est, un second sanctuaire a été trouvé : en toute hypothèse, Israël venait adorer en cette ville, mais non pas toujours Yahweh, à en juger par la quantité d'images d'Astarté trouvées dans le sanctuaire de l'Est.

L'épaisseur du niveau israélite, la nature des tombeaux mis à jour dans la nécropole en 1929 à l'Ouest de la cité, les découvertes plus importantes faites depuis cette date, montrent à n'en pas douter qu'elle a joué un grand rôle au temps de la monarchie, et que nous sommes bien en présence de la célèbre Maspha.

6° Le chantier de fouilles de Jéricho est un des plus anciens ; il a livré des documents archéologiques de premier ordre, et par un paradoxe heureusement unique, il a donné lieu à des discussions qui ne sont pas encore terminées.

Le tell de la ville cananéenne est situé au Nord-Ouest de l'oasis, près de la source Aïn es Sultan, à laquelle il a emprunté son nom. En 1907-1909, sous les auspices de la Deutsche Orient Gesellschaft, Sellin et Watzinger ont fait deux campagnes de fouilles, dont ils ont donné le compte rendu général en 1913 (*Sellin et Watzinger : Jéricho*).

Ils ont dès lors mis à jour un double système de fortifications. A la base du tell, sur une longueur de 778 mètres, se développe

un rempart puissant, de forme ovoïde, dont la ligne n'a pu être suivie à l'Est, mais qui, d'une manière ou d'une autre, couvrait la source. On a beaucoup admiré les connaissances techniques de l'architecte qui a élevé cette construction remarquable. A la base, se trouve un lit d'argile pilonnée, puis un soubassement composé d'un socle bombé et d'un glacis, le tout mesurant entre 4 m. 50 et 5 m. 40 de hauteur. En dessus, s'élevait un mur de briques, ayant vraisemblablement une hauteur de 8 à 10 mètres. Au sommet du tell, et en parallélisme exact avec le rempart inférieur, on voit un soubassement de moellons sur lequel était monté un mur de briques épais de 3 m. 50 environ. La partie Nord de cette enceinte est reliée, par des refends perpendiculaires, à un avant-mur. Au Nord-Ouest, on reconnaît la base d'une tour. Mais en dessous, dans la région Nord-Ouest, on a trouvé les restes d'une plate-forme large de 5 m. 60, révélant l'existence d'une citadelle antérieure.

Dans la ville, ont été découverts de nombreux vestiges de constructions israélites, et spécialement les fondations d'un palais, compris à la manière de celui d'Omri et d'Achab à Samarie, c'est-à-dire consistant en deux cours entourées d'appartements. Ce palais est daté du IXe siècle, et l'on peut croire avec vraisemblance qu'il fut élevé par Hiel, celui qui fit renaître de ses ruines la cité abandonnée depuis Josué ; I (III) Reg. XIV. 34 (cf. Jos. VI. 26).

Cependant, la chronologie des remparts est autrement importante et malaisée à déterminer. Doit-on rapporter au même temps la construction des deux enceintes, ou faut-il les dater d'époques différentes ? et dans ce cas, laquelle est la plus ancienne ? On saisit l'importance de cette question, non seulement en elle-même, mais en raison des données bibliques relatives à la chronologie et à l'histoire de l'exode.

La position primitive de Sellin, qui assignait à la même période 1500-1200 la construction et la ruine du double système de fortifications, n'a pas été maintenue.

Pour le mur de base, Sellin et Watzinger avaient émis en 1913 cette opinion déconcertante qu'il est l'œuvre de Hiel au IXe siècle. La construction en a été reportée à 1700 par Albright (1922), puis par Garstang (1927), et même à 1950 environ par Watzinger (1926) et Phytiam-Adams (1927). Le R. P. Vincent

(1930 et 1932), le date de 1900. Mais à quelle époque ce mur a-t-il été détruit ? Est-ce avant Josué, ou par Josué, et si oui, à quelle date ? Albright en 1922 a émis l'opinion qu'il a été détruit en 1230 par Josué. Sellin s'est rallié à cette manière de voir en 1924. C'est aussi celle à laquelle s'arrêtait le R. P. Vincent dans la *Revue biblique* 1930, p. 432, se fondant sur les données archéologiques publiées en 1913 par Sellin et Watzinger. Mais dans la suite (1924-1926) Albright a cru devoir reculer de deux siècles, sinon davantage, la date de la ruine de l'ouvrage : elle serait d'ailleurs le fait de Josué, dont on fixe l'intervention à cette époque. Parallèlement, Watzinger (1922 et 1926) s'arrêtait à des conclusions semblables quoique plus radicales : d'après lui, la ruine s'est produite en 1600 et les auteurs responsables n'en seraient pas les Israélites, mais des bandes venues du désert. Phythiam-Adams (1927) reprend l'opinion d'Albright, à laquelle se rallie également Garstang (1927).

Quant au mur de crête, on en a progressivement reculé l'existence jusqu'à la date de 2000-1700, proposée par Albright (1922), et acceptée par l'ensemble des archéologues jusqu'en 1930. Sur ces entrefaites, afin de tirer au clair la chronologie des murs de Jéricho, le Palestine Exploration Fund décidait de reprendre les fouilles. Elles ont été reprises en fait sous la direction de Garstang en décembre 1929, et deux campagnes méthodiquement conduites ont versé dans le débat des données nouvelles extrêmement suggestives. Les données sont de deux sortes : 1° on a relevé dans le mur de crête les traces de deux périodes très nettement distinctes ; 2° grâce surtout à la découverte de la nécropole, on a mis la main sur un nombre considérable de poteries permettant une datation précise.

Le premier mur de crête est daté de 2100 à 1900. Pour le remplacer on a construit autour de la ville agrandie une enceinte plus considérable : c'est le mur de base 1900-1500. Avant la disparition de ce dernier ouvrage, en 1550 sinon 1600, on a élevé au sommet du tell, sur les anciennes fondations, un second mur de crête d'une technique plus perfectionnée. La destruction de ce nouvel ouvrage marquera l'anéantissement de la cité pour plusieurs siècles. Il est naturel de croire que les Israélites de Josué sont les auteurs de la catastrophe, mais à quelle date ? Garstang (1931) se refuse à descendre en deçà de 1400. Le R. P. Vincent

voit dans le témoignage de la céramique une raison décisive de maintenir la date du XIIIe siècle : « A Jéricho spécialement, la céramique associée au dernier rempart de crête... présente les caractéristiques les plus évoluées de la phase finale du Bronze, rejoignant presque la civilisation typique du Fer ; il demeure donc inadmissible de l'assigner à 1400, c'est-à-dire juste au milieu d'une période où de multiples données extrinsèques permettent de définir mieux le développement de la poterie (*Rev. bibl.* 1932, p. 271). Il n'est pas douteux que ce verdict d'un maître ne finisse par rallier tous les suffrages. Félicitons-nous de voir sur un point aussi important, le témoignage biblique confirmé par l'Archéologie, et la date de l'exode enfin fixée.

7° Jérusalem ne peut être passée sous silence. Cette ville, dont les souvenirs sont si nombreux et si importants, est pourtant le plus décevant des sites pour la recherche archéologique. Constructions récentes, droits de propriété, interdictions absolues d'origine religieuse, bouleversements anciens dus à la fureur des guerres : ces motifs, et d'autres encore sans doute rendent les entreprises difficiles et relativement peu fructueuses.

Cependant, depuis 1914, des efforts sérieux ont été faits : ils se sont portés de préférence sur le site de la ville primitive.

A) En 1920, Weill publie le compte rendu de ses fouilles de 1913-1914 sur l'Ophel (La cité de David) et les reprend en 1924.

Cette seconde série ne donne pas de résultats essentiellement nouveaux. Ceux qui ont été acquis au cours de la première campagne sont extrêmement intéressants. En dessus de la boucle du canal d'Ezéchias, il a découvert deux sépulcres de style plutôt phénicien, et qui peuvent avoir appartenu à la nécropole des rois de Juda. Il a recueilli en même temps des données précieuses sur les installations hydrauliques de ce même endroit, et sur le système de défenses situé à l'extrême-sud de la colline.

B) En 1923, Macalister et Garrow Duncan commencent des fouilles sur la même colline d'Ophel à peu de distance de la limite sud du Haram. Elles seront continuées par le seul Duncan en 1924-25. Le résultat en sera publié en 1926 sous ce titre : *Excavations on the Hill of Ophel Jerusalem*. Les fouilles se font à la hauteur de la fontaine d'Oumm ed Daradj (Gihon). Elles ré-

vèlent l'existence d'un ouvrage défensif orienté d'Est en Ouest : c'est une fortification néolithique rudimentaire, reconstruite en maçonnerie après la première invasion sémitique. En rapport avec cette défense, se trouve un très ancien sanctuaire, lui aussi perfectionné par les envahisseurs. De plus, à l'Orient, on fait apparaître les restes d'un rempart cananéen et d'une tour destinée sans doute à couvrir la source. Cette tour peut être datée du temps de David ou plutôt de Salomon.

C) En 1927, Crowfoot et Fitzgerald explorent la vallée du Tyropéon, en vue de retrouver les traces du rempart Ouest de l'Ophel (Cf. *Excavations in the Tyropeon Valley Jerusalem* 1927. Londres 1928). Leur attente n'est pas trompée : ils mettent à jour une partie notable de ce rempart, daté de l'époque du Bronze, et une porte massive, flanquée de grosses tours. Ils constatent aussi que de bonne heure, la ville a débordé au delà de cette limite.

Enfin, en 1928, reprenant le travail que Macalister et Duncan avaient laisssé inachevé en 1925, le même Crowfoot retrouve les ruines d'une forteresse dans la région Est d'Ophel ; il estime que cette construction est l'Acra des Syriens, qui fut élevée en 168 sous Antiochus IV, et dont parle I Macc. I. 16 (cf. *Crowfoot : Excavations on Ophel* 1928).

8° Avec le tell d'Aïn Shems, l'ancienne Bethsemes, nous nous trouvons au pays de Samson, dans une région intermédiaire entre la montagne de Juda et la plaine côtière, jadis occupée par les Philistins. A peine attaquée par Mackenzie en 1911-12, cette colline, rocheuse, de faible altitude, est le théâtre de fouilles qui se poursuivent régulièrement chaque année depuis 1929. Le directeur des travaux est le prof. Elihu Grant, de Haverford College. Dans un volume très attachant (*Beth Shemesh, Haverford* 1929), il a reconstitué l'histoire du site. Il distingue cinq périodes, qui s'étendent depuis l'âge du Bronze moyen jusqu'au plein épanouissement de la civilisation du Fer : il découvre les traces de l'invasion hyksos vers 1800, de la réaction des Pharaons de la XVIIIe dynastie vers 1600, de l'occupation philistine vers 1200 et de la possession stable de la ville par les Israélites jusqu'en 700 ou 600, dates respectives du passage de Sennachérib et de Nabuchodonosor. Le rempart cananéen est daté de 1800 environ : il a plus de 2 mètres de large et mesurait vraisemblablement 3 ou 4 mètres

de hauteur. A la même époque, appartient un haut-lieu qui, aux temps israélites, est devenu un temple. Dans son enceinte, on a découvert un bétyle et des objets votifs intéressants. Mais le butin le plus copieux et le plus riche en enseignements est venu des tombeaux : il consiste principalement en une série céramique tellement complète, qu'elle permettrait à elle seule de reconstituer l'évolution de la poterie palestinienne. Cette céramique locale a subi l'influence mycénienne, avant même l'arrivée des Philistins. Un autre signe des progrès rapides de la civilisation cananéenne est un ostracon, daté de 1600 à 1500, qui porte quatre ou cinq lignes d'une écriture très ancienne, où l'on a voulu voir du sémitique. L'importance de cette pièce, antérieure à Moïse, n'échappera à personne.

9° Peu de sites sont, depuis l'époque des patriarches, aussi chargés de souvenirs bibliques que celui de Mambré. On n'a jamais douté sur la foi du texte sacré, qu'il ne fût voisin d'Hébron, mais comment trancher entre les trois traditions rivales ? Les fouilles du Dr Mader, exécutées en 1926-27, au nom de la Göresgesellschaft, ont permis, semble-t-il, de tirer au clair cette question.

Il les a faites au Ramet el Khalil. L'endroit se trouve à 3 kilomètres d'Hébron, à 500 mètres à gauche de la route qui vient de Jérusalem. On lira le rapport du Dr Mader dans l'*Oriens Christianus* 1927, p. 333-351, ou mieux dans la *Rev. bibl.* 1930, p. 85-117, 199-225.

La seule ruine apparente consistait en plusieurs assises de grandes pierres d'un très bel appareil ; elles formaient un large quadrilatère de 65 m. 10 sur 49 m. 35, contenant à l'angle S.-O. un puits de facture byzantine, dit puits d'Abraham ; de plus, dans la partie Ouest, les fouilles ne tardèrent pas à révéler les restes d'une église. L'enceinte date de l'empereur Hadrien, IIe siècle ; quant à l'église, elle est de fondation constantinienne, et a été remaniée dans la suite, jusqu'au VIIIe ou IX siècle. L'édifice d'Hadrien a été précédé par une construction hérodienne qui présente des analogies frappantes avec le haram d'Hébron, sinon avec celui de Jérusalem. Elle a été certainement plus considérable que le haram d'Hébron, si vénérable pourtant, puisque élevé sur la caverne de Macpéla, acquise par Abraham, et dans laquelle il

repose, ainsi que les autres patriarches. Quel a donc été le motif de cette sorte de préférence donnée par Hérode au Ramet el Khalil ?

L'intérêt propre de la fouille du Dr Mader est d'avoir répondu à cette question. Il a découvert, dans le dallage hérodien non loin du puits une brèche, faite comme pour un arbre sacré ; il a remarqué, dans l'appareillage hérodien, des matériaux antérieurs réemployés ; il a surtout discerné une ancienne entrée, un ancien dallage, voire même l'emplacement d'une voie sacrée, usée par les pas, se perdant à l'Est, et vers l'Ouest rejoignant presque la route de Jérusalem. Ces différentes observations le conduisent à affirmer l'existence d'un sanctuaire israélite, remontant peut-être aux premiers temps de la monarchie.

En définitive, il a existé au Ramet el Khalil une tradition constante et extrêmement ancienne ; elle a été consacrée par un sanctuaire très important et des constructions considérables. Or nul autre souvenir que celui du séjour d'Abraham à Mambré ne peut avoir suscité dans le cours des siècles un tel élan de dévotion.

Les monographies qui précèdent sont encore trop restreintes en nombre et en étendue, par rapport à l'intensité du travail archéologique et aux résultats précieux qu'il a produits. Si l'on désire des renseignements plus complets et plus directs, on pourra s'adresser aux nombreuses revues qui sont l'organe des sociétés et des écoles. Telles sont entre autres : le Quarterly Statement et l'Annuel of the Palestine Exploration Fund ; le Bulletin of the British School of Archeology ; le Bulletin of the American School of Oriental Research ; le Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. On appréciera particulièrement la Revue biblique, publiée par l'Ecole Archéologique et Biblique française, et dont l'autorité est si grande dans tous les milieux : en la fréquentant, on aura l'assurance de ne rien ignorer du mouvement archéologique, et d'être guidé par des jugements aussi précis qu'objectifs.

A. Robert, P. S. S.,
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

(A suivre.)

LE PROBLÈME DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE[1]

Les « études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine » que vient de publier M. R. Jolivet, n'ont pas la prétention d'analyser toutes les tendances philosophiques actuelles en face du problème de Dieu. De parti-pris elles se limitent à certains systèmes idéalistes et l'unité de ces études seraient, semble-t-il, assez bien exprimée dans la formule suivante : l'idéalisme contemporain aux prises avec la Réalité (on aimerait dire pour mieux faire sentir le contraste : l'Objectivité) Absolue.

Le choix des doctrines idéalistes comme représentatives de la philosophie contemporaine surprendrait peut-être un lecteur qui ne connaîtrait pas l'étude du même auteur sur la théodicée de M. Le Roy. Les nouvelles études peuvent, en effet, être regardées comme la seconde partie d'une série dont les « Notes critiques sur la théodicée de M. Le Roy » serait la première. Ainsi est légitimé pleinement le titre général du nouvel ouvrage.

M. Jolivet n'a pas résisté au plaisir, si prenant pour le philosophe et si légitime en l'occasion, de marquer le rythme ternaire suivant lequel se meuvent, en fait, les divers systèmes sur chacun des grands problèmes métaphysiques : thèse, antithèse, synthèse ; d'où les trois grands chapitres de l'ouvrage : l'athéisme idéaliste ou un spiritualisme sans Dieu, le panthéisme idéaliste, l'essai de théisme idéaliste. Titres presque interchangeables d'ailleurs, comme le montre finement et fortement l'auteur, au cours de ses analyses et de ses critiques ; car si le « panthéisme ne représente qu'un artifice, une conception qui se renverse exactement dans le pur athéisme », le panthéisme idéaliste pourra

1. Un vol., Vitte.

aussi s'appeler athéisme. Cette division, outre qu'elle répond au véritable caractère des doctrines étudiées, offre à l'auteur l'avantage de pouvoir exposer méthodiquement, en face des obscurités, des incertitudes, des contradictions de l'idéalisme sous ses différentes formes les affirmations si lucides, si sereinement fortes, si cohérentes et si satisfaisantes pour l'esprit de la théodicée thomiste sur l'existence, la transcendance et la nature de Dieu. Aussi ces études présentent-elles un « côté positif » ou constructif bien marqué, les espérances de l'auteur sont, de ce point de vue, pleinement satisfaites ; le lecteur ne peut échapper à cette impression, il trouve autant de vérité exprimée que d'erreur réfutée.

*
* *

La façon de poser et de résoudre le problème de Dieu dépend nécessairement et étroitement de la manière dont on pose et dont on résout le problème de la connaissance et de sa valeur ; la réponse donnée au second ; aussi convenait-il, comme l'a fait M. Jolivet, d'aborder les solutions qu'apporte un idéalisme au problème de Dieu, par celles qu'il apporte au problème de la valeur de la connaissance. L'idéalisme de M. Brunschwicg est très subtil ; c'est pourquoi, sans doute, M. Jolivet a préféré pour l'exposer la forme toute conventionnelle, mais si pratique quand on sait la manier, d'une controverse entre philosophes. Elle permet, en effet, d'exprimer une doctrine graduellement, par voie de contraste, et d'arriver ainsi à des nuances que ne permettrait peut-être pas un exposé unilatéral. Cette subtilité d'ailleurs n'est pas spéciale à M. Brunschwicg, tout idéalisme est plus ou moins réduit à y recourir pour cacher sous des dehors de cohérence, l'incohérence fondamentle ou de son affirmation absolue, ou la gratuité de ses solutions. M. Jolivet ne pouvait songer à exposer, en quelques pages qui ne sont qu'un préliminaire, la doctrine de M. Brunschwicg sur la connaissance, avec toutes ses nuances et toutes ses richesses ; il s'en est tenu à marquer l'embarras d'un système qui rejette « l'objet » et ne peut cependant s'en passer pour s'affirmer ; qui, s'il le rejette complètement, devient agnosticisme, s'il ne le rejette pas, devient incohérent ; à marquer aussi l'inanité des attaques de M. B. contre une philo-

sophie réaliste dont l'incompréhension et la déformation peuvent seules donner à l'attaque un air de puissance rationnelle et de vérité. La théodicée de M. Brunschwicg, si théodicée il y a, souffre évidemment et par conséquence, du même mal : réfutation de la théodicée thomiste, elle paraît incompréhension, construction qui veut retenir le Dieu dont l'homme ne peut se passer, elle retient seulement un Dieu qui n'est « qu'une idée dans l'entendement, un pur abstrait ; ni l'Esprit, ni la Pensée, ni l'Un, — un mot et rien de plus ».

On est surpris de l'incompréhension, disons totale, car en métaphysique il n'y a pas de demi, dans laquelle des philosophes de la plus grande valeur se trouvent vis-à-vis de la philosophie thomiste ; et soit dit en passant, cette incompréhension nous apprend la prudence dans des critiques qui ne sont peut-être aussi qu'incompréhension. Critiques des preuves de l'existence de Dieu, critique des thèses sur la connaissance analogique, M. Jolivet le montre bien, s'attaquent à des preuves et à des thèses qui sont des falsifications inconscientes, des parodies presque grossières des véritables et authentiques preuves ou thèses thomistes, des pseudo-preuves qui prêtent aux grands philosophes scolastiques un anthropomorphisme qu'ils ont vigoureusement combattu. Certes la doctrine de M. B. paraît belle en face de ces « bas-fonds », de ces jeux d'imagination, et certaines de ses affirmations peuvent sembler libératrices par contraste et par souci de spiritualisme, mais il suffit de les regarder de près pour sentir combien elles sont vides de divin. Parce qu'il refuse, et qu'en bon idéaliste il doit refuser de poser le problème de Dieu comme un problème d'existence, comme le problème des conditions d'existence d'un donné objectif, M. Brunchwicg en est forcément amené à une définition de Dieu qui exclut l'existence, d'un Dieu qui « s'il a une réalité quelconque, n'a que la réalité d'un pur concept abstrait, réalité si précaire, d'ailleurs, qu'elle n'arrive même pas à se définir clairement ». Avec une force et une sévérité philosophique que légitime l'influence possible d'une doctrine dont l'auteur a un grand rayonnement, M. Jolivet montre la pauvreté réelle d'une philosophie dont l'élévation et la sincérité sont incontestables. Le jugement définitif est exprimé dans le titre même du chapitre « un spiritualisme sans Dieu ».

*
* *

Dans une étude récente sur le « Rationalisme et l'idée de Dieu », M. Parodi a présenté d'une façon courte mais claire, sa solution du problème de Dieu, c'est à elle que M. Jolivet consacre la seconde partie de sa critique. Comme celle de M. Brunschwicg, la thèse de M. Parodi a deux aspects, l'un de réfutation, l'autre d'affirmation. Le procès de la partie critique est vite fait par M. J.; le jugement porté contre elle est le même que celui qui a condamné les attaques de M. B. contre la théodicée classique : « les difficultés que M. Parodi oppose à l'idée traditionnelle et chrétienne de Dieu manquent de fondement et ne reposent en fin de compte que sur de simples méprises ». Méprise sur l'interprétation à donner aux attitudes provoquées dans l'homme par certains faits tels que la souffrance ou la prospérité ; méprise sur les concepts de personne, de substance, d'idéal et leurs relations réciproques dans une philosophie telle que la philosophie thomiste, méprise par conséquent sur l'attribution à Dieu de ces concepts. Encore une fois il faut s'étonner de telles méprises ou incompréhensions.

M. Jolivet montre bien, dans l'étude de la partie constructive du système, la volonté qu'a M. Parodi d'échapper au panthéisme, mais d'y échapper en idéaliste. M. Parodi affirme la transcendance divine, une dualité du sujet de la pensée et de l'objet de la pensée, il affirme qu'au principe de l'univers pensé, il y a la Pensée qui ne se confond pas avec la pensée individuelle de chacun, mais la déborde, qui « subsiste autrement et plus éminemment que nous tous en tant qu'individus ». Certes on ne peut accuser M. P. de vouloir être panthéiste et sa doctrine est une sorte d'essai pour échapper au panthéisme ; reste à savoir si M. Parodi n'est pas panthéiste, tout en voulant ne pas l'être et si les moyens qu'il prend pour se détourner du panthéisme ne l'y reconduisent pas fatalement, ce qui est le pire pour un philosophe. Or, en une discussion serrée du concept de transcendance tel que l'entend M. Parodi, M. Jolivet prouve qu'il en est bien ainsi : « On ne peut à la fois affirmer la transcendance divine et méconnaître les exigences de cette affirmation. C'est pourtant la gageure où s'embarrasse la dialectique de M. Parodi. En effet, cette Pensée, qui est à la source de l'existence et de la Vérité,

M. Parodi, enchaîné aux réclamations de l'idéalisme, ne lui reconnaît aucun caractère personnel. Contraint par les nécessités de l'expérience d'admettre la multiplicité des sujets, acculé, d'autre part, en vertu des postulats idéalistes, à nier la réalité absolue de ces sujets, il est conduit à concevoir que la Pensée se dilue, en quelque sorte, dans les objets empiriques, qu'elle est comme « un fluide où nous baignons, une atmosphère où nous respirons, qu'elle abdique tout en soi et toute existence concrète ». Elle devient donc un pur abstrait, Logique, Vérité, Justice, immanentes aux êtres singuliers au titre de forme des jugements, Axiome éternel, Dieu, non pas géomètre, mais comme dit M. Ruyssen, « géométrique ». La transcendance telle que l'entend M. Parodi non seulement n'exclut pas une Immanence, une consubstantialité profonde de l'objet et du sujet, mais l'inclut, pour lui « l'être de Dieu n'est plus concevable comme séparé de l'être des choses et de leur déroulement progressif. Dieu est élan... épanouissement et éclaircissement incessant de ses propres richesses ». Et M. Jolivet de conclure : « ce serait certainement une tâche ardue que de ramener ce discours à quelques propositions claires. Ce travail passe nos forces et très probablement, celles de M. Parodi lui-même ». Ce n'est cependant que le commencement des difficultés, car cet Etre transcendant n'a pas d'existence concrète, seule la « non existence » concrète implique « surabondance et plénitude ».

Sévère encore est la conclusion de M. Jolivet sur cette théodicée qui, pour nous habitués à un langage philosophique déterminé et précis, mêle les contradictoires et paraît inintelligible. Peut-être cette inintelligibilité tient-elle aux précisions que nous introduisons dans des concepts qui ne comportent pas ces précisions. Il paraît dur d'accuser de panthéisme une doctrine dont l'objet est de maintenir à la fois les deux termes nécessaires pour définir Dieu et ses relations avec le Créateur : Transcendance et Immanence, même si la réalisation ne nous semble pas répondre à l'intention. Doctrine d'intuition, la doctrine de M. Parodi, en demeure, sur Dieu, à cette obscurité mystérieuse qui enveloppe tout ce que nous n'avons jamais vu, mais surtout l'Invisible ; mise en termes d'analyse, elle ne se soutient plus, parce qu'elle n'a pas à sa disposition, et ne peut les avoir en vertu de ses principes, les nuances conceptuelles nécessaires pour penser et nom-

mer sans contradiction dans les termes le Transcendant-Immanent. Mais le jugement de M. Jolivet reste vrai : Dieu ne peut être pensé d'une façon cohérente dans un système idéaliste.

*
* *

Et c'est précisément pourquoi M. Ruyssen s'oppose à M. Parodi et à son panthéisme. Est-ce du moins pour faire mieux ? On en pourrait douter ; car affirmer, comme le fait M. Ruyssen, que nous ne pouvons que douter de la personnalité de Dieu, que la question de la transcendance divine est indifférente, problème vain, n'est-ce pas être très proche du panthéisme ? Le grand intérêt de l'étude que M. Jolivet consacre à la doctrine de M. Ruyssen vient de ce qu'elle montre clairement comment un philosophe en réaction contre le panthéisme et en quête d'un théisme franc aboutit à se résultat. Elle fait comprendre l'importance des questions de méthode philosophique, en définitive des questions de critique, dans les problèmes de Dieu. Toutes les hésitations, toutes les incertitudes, faut-il dire toutes les incohérences, de la théodicée qu'a tenté de construire M. Ruyssen viennent de la manière dont il croit devoir prouver l'existence de Dieu, et de sa défiance à l'égard des preuves rationnelles de l'existence de Dieu, donc à l'égard de la raison. M. Ruyssen n'admet pas en effet que la raison puisse nous conduire à l'affirmation d'une existence concrète, elle ne nous conduit qu'à une existence hypothétique, à une possibilité d'existence, seul le sentiment religieux personnel nous permet d'affirmer cette existence, car une existence ne se prouve pas, elle s'éprouve. Dieu est atteint, semble-t-il, oui, mais pour être perdu aussitôt. Le sentiment religieux à lui seul, dans ses réponses vagues, de contour imprécis, est impuissant à nous faire connaître quelque chose de la nature divine : personnalité, transcendance, relations entre Dieu et le monde, autant d'incertitudes qui bien vite se transforment, pour qui veut affirmer, en affirmations de caractère panthéistique. C'est l'aventure de M. Ruyssen.

*
* *

La lecture des études de M. Jolivet laisse une double impres-

sion, très forte parce que suggérée par une pensée elle-même très forte et très fortement exprimée : tous ceux qui pensent vont « à la trace de Dieu », tous ceux qui veulent marcher à la lumière d'autres principes que ceux d'un intellectualisme sain dévient et se perdent en route. Spectacle impressionnant, qui cause chez ceux qui en sont les témoins joie et tristesse à la fois. S'il est consolant de penser qu'il n'y a plus de philosophes sérieux à nier Dieu, il est douloureux de constater combien certains de ceux qui affirment Dieu sont loin du vrai Dieu. Sont-ils si loin cependant, si la parole de Pascal est vraie, « tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé » ? Il importe cependant de préserver de leurs écarts les esprits en route ou déjà arrivés mais capables de revenir en arrière. L'ouvrage de M. Jolivet contribuera pour sa part à cette œuvre de préservation, c'est une de ses fins, je crois, il est digne de l'atteindre.

Ph. Moreau.

CORRESPONDANCE

A PROPOS DU LIVRE DE J. M. T.

« LE CELIBAT D'APRES UNE LOI NATURELLE »

Une lettre de l'auteur

Dans la *Revue Apologétique* de juin 1932, M. l'abbé Gaston Lecordier a donné une savante critique du livre « *Le Célibat d'après une loi naturelle* », par J. M. T.[1]. Il a présenté cet ouvrage sous un jour plutôt défavorable. Lui a-t-il consacré sa véritable physionomie ? D'autres l'ont examiné, qui lui font rendre un son tout différent. Nos seigneurs les Evêques en ont reçu chacun un exemplaire. Aucun d'eux n'a jugé nécessaire de le condamner, du moins l'auteur n'en a rien su. Plusieurs lui ont envoyé des lettres élogieuses. Un prélat, bien connu par sa haute culture et sa piété, n'a pas craint de lui écrire : « Cher Monsieur le Curé, j'ai lu votre travail en me rendant à Carthage, et ainsi, grâce à vous, au cours de mon voyage, j'ai vécu en aimable et précieuse compagnie, tout heureux de pouvoir me livrer à ces chères études théologiques, si passionnantes, si bien faites pour captiver non seulement l'esprit, mais l'âme humaine toute entière. Vous faites penser : vous posez des problèmes à côté desquels on passe d'ordinaire sans les soupçonner. Vous ne vous contentez pas des solutions toutes faites. Avec vous, on quitte les chemins battus. Rien de banal dans vos recherches, vos critiques, vos solutions. Probité intellectuelle, connaissance des études antérieures, vive pénétration des difficultés, audace constructive, rare et mé-

1. Voir p. 685-700 : « Une récente apologie du célibat ecclésiastique ».

ritoire déjà, étant donné le sujet plus digne encore d'être remarqué en notre temps, où il y a peut-être plus d'historiens et de critiques que de métaphysiciens. Toutes ces qualités m'ont rendu la lecture de votre livre fort agréable et non moins utile. » Ce prélat pourtant n'en est point fanatique. Après de nouveaux éloges à l'auteur, il ajoute : « Je suis séduit mais non point convaincu ». Mais combien différente de celle de M. Lecordier, l'impression que lui a produite « *le Célibat* » ?

Le meilleur moyen de défendre ce livre n'est-il pas d'en exposer la doctrine ? Tout d'abord, J.-M.-T. énonce et développe la grande objection de la pure raison contre la continence parfaite. La raison dit : La continence est une « Diminutio capitis ». L'homme se perfectionne par l'exercice légitime et régulier de ses facultés. La paternité, extension de la personne humaine, est un très grand honneur. De cet honneur, la continence le prive ; donc Diminutio, etc... Quelles explications rationnelles donne-t-on de cette apparente contradiction ? Aucune. Les auteurs religieux n'apportent que des raisons surnaturelles. Les fidèles les acceptent, mais les incroyants n'en ont cure. Pour ces derniers, la continence diminue l'homme, elle est contre-nature illégitime. J.M.T. se place sur leur terrain, et il leur répond : Vous condamnez la continence ; vous n'en avez pas le droit. Les païens la tenaient en haute estime, et parfois exigeaient des prêtres chastes pour le culte de leurs dieux les plus dissolus. Il y a donc dans la nature quelque chose qui la recommande. Or J.-M.-T. a remarqué, dans l'humanité, le curieux phénomène de la Pudeur ; et il a pensé : la continence et la pudeur, s'exerçant sur la même faculté, doivent avoir partie liée. La cause qui produit l'une, légitime l'autre, même aux yeux des incrédules.

La Pudeur : 1° Elle est *universelle ;* les diverses écoles ethnographiques le reconnaissent. 2° Elle est une honte, on ne peut sérieusement le nier : on l'appelle indifféremment pudeur ou honte pudique. Elle est la résultante d'une action réflexe ou comparaison défavorable. Elle a donc pour base, un mal au sens large du mot. 3° Elle ne saurait être d'institution divine. Toute faculté, créée par Dieu, est un principe d'action et partant d'être, le contraire du mal. Il y a radicale opposition entre le mal et la honte, d'une part, et, d'autre part, entre toute faculté telle que Dieu l'a établie. Cette opposition s'accuse avec plus de force, que

partout ailleurs, dans la faculté génératrice. (Voir p. 39 du livre). « Les autres facultés ne produisent pas la même intensité de « bien... Celle-ci procrée l'individu tout entier et le multiplie ; « elle est donc sur terre par destination la source de l'être la plus « abondante... Par elle, l'homme se voit associé réellement à la « fécondité divine. Dans le monde visible, elle nous offre l'ima- « ge la plus parfaite de la Sainte Trinité. Trois personnes en Dieu, « trois personnes dans la famille, père, mère, enfant. Sans ombre « d'hyperbole, il n'est que justice de lui assigner, parmi les fa- « cultés naturelles, la première place... »

Pie XI a-t-il exalté le mariage à ce degré ? Mais l'Encyclique ne vise pas au même but. Par suite, elle laisse de côté l'autre aspect de la question. Cette grandeur, sans correctif, condamnerait la continence. Ce correctif a nom pudeur. Dans l'état actuel de l'humanité, la faculté génératrice est enveloppée de honte, et, avec elle, tout ce qui s'y rapporte : organes, actions, paroles, regards, désirs, pensées ; on les qualifie de honteux, déshonnêtes, impurs. C'est un fait. L'Ecriture Sainte ajoute, à ces expressions usuelles, tout le poids de son autorité. M. Lecordier se scandalise qu'on la cite. Peut-on récuser le texte sacré ? Qu'on relise le Lévitique, et surtout le chapitre 16 de ce livre, autant qu'on en minimise la portée, ces expressions ont là, et elles ont leur fondement dans la nature de ces choses. La faculté génératrice est donc, à la fois, très grande et honteuse. J. M. T., peut-être, accentue trop fortement cette opposition ; il mérite le reproche de manquer de mesure et de goût ; mais il ne sort pas de la vérité. Il explique cette antithèse par *une loi naturelle*, âme de son livre : *le rôle de l'objet formel quod*. Cet objet est le propre, la raison, le pourquoi de toute profession et faculté. Il la formule ainsi : 1° *Professions et facultés empruntent leur note d'estime, uniquement, de leur objet formel quod considéré in abstracto. — 2° Toute cause tire sa gloire ou sa honte de son effet, dans le cadre de son espèce. — C'est donc que l'objet formel quod réagit sur sa profession ou faculté, et l'effet réagit sur sa cause, en bien ou en mal, selon leur nature.*

Or, le formel quod de la faculté génératrice est *unique*, l'*enfant*. Dieu l'a créé dans ce seul but. Les objets secondaires auxquels M. Lecordier fait allusion ne sont pas un second objet formel quod ; ils ne produisent aucune note d'estime sur cette fa-

culté. Ces abus ont des notes, particulières à chaque individu. De même l'ivresse déshonore les intempérants mais non la faculté nutritive. Si la honte venait de ces abus, comme elle y est toujours, ces abus y seraient également toujours. Ces abus ne sont autres que les profanations du mariage, par suite, des péchés. Ce serait, sans le moindre sophisme, la condamnation de se saint état. Car la théologie morale oblige de délaisser les professions qu'on ne peut exercer sans pécher ou sans très grand danger de pécher. Et les païens ? et les sauvages ? ils n'ont qu'une vague notion du bien et du mal ; néanmoins ils ressentent la pudeur. Adam et Eve l'éprouvèrent dès leur chute, avant toute relation sexuelle. Où placer là ces abus ?

Seul donc l'enfant cause la grandeur et la honte de la faculté génératrice. Toute honte, par le réflexe d'une comparaison humiliante, provient d'un mal. La pudeur prouve ainsi, même aux incrédules, le fait d'une dépravation transmise à l'enfant par la génération. Elle rabaisse l'honneur de la paternité et place la virginité, chez les nations païennes, en très haute estime. Enfin elle confirme la Révélation. Celle-ci pourtant éclaire bien mieux le problème. On peut écrire :

1° L'humanité ne vit pas dans son *état normal* (il ne faut pas oublier cette vérité). Elle avait été créée dans et pour l'état de justice originelle. Elle l'a perdu ; elle est en état de chute. Elle a gardé les biens naturels ; elle ne se trouve pas néanmoins dans l'état de pure nature. Ce dernier état n'existe pas ; Dieu aurait pu le créer, il ne l'a pas créé ; il n'est donc pas un terme de comparaison. L'enfant naît dégradé, et non parfait en son espèce.

2° Il n'y a pas de flots troubles dans « *Le Célibat* ». La phrase incriminée (page 57) : « Nous sommes une machine dont les rouages se désharmonisent, etc... » indique simplement la perte des privilèges dont faisait partie l'accord parfait entre les sens et la raison.

3° Le mariage, ramené par J.-C. à son unité et puis élevé à la dignité de Sacrement, reste atteint dans son objet. Les époux chrétiens même très saints ne mettent au monde (c'est de foi) que des êtres déchus ; leur honneur consiste à présenter à l'Eglise des enfants dégradés pour qu'elle en fasse des enfants de Dieu. « Les mères... ont beau prétendre n'avoir recherché le mariage que pour avoir des enfants, et n'avoir d'autres pensées sur leurs

enfants que d'en faire des chrétiens ; en réalité les enfants nés de leur chair ne naissent pas chrétiens ; ils le deviennent ensuite par l'Eglise. » « Pour elles, elles savent ce qu'elles ont mis au monde, non un Christ, mais un Adam. » Saint Aug. de Virg. 7 et 6.

4° Le péché originel est une souillure. La bulle « *Ineffabilis* » proclame et définit que Marie « par un privilège spécial... a été préservée de toute la tache du péché originel. » Les autres enfants donc apportent cette tache. L'effet réagit sur la cause selon sa nature. J.-C. a réagi en bien sur sa Mère, dont « il a, non diminué, mais consacré la pureté virginale. » Les autres enfants réagissent en mal sur leurs auteurs et les souillent.

5° La continence parfaite préserve de cette souillure. Dieu a pour elle une prédilection. Elle l'emporte ainsi sur le mariage ; elle est légitime, sans omettre les autres avantages qu'elle donne.

6° Le prêtre chrétien a pour objet de sa profession à la Messe Jésus-Christ. Il doit apporter à l'exercice de sa fonction la pureté la plus parfaite d'âme et de corps. Or les relations sexuelles sont impures. L'Eglise éprouve une répugnance extrême à donner au même homme, à la fois, le lit conjugal et l'autel du Seigneur. C'est que, sans l'exiger absolument, le *sacerdoce postule le Célibat.*

Voilà sur ces questions la doctrine du livre « *Le Célibat d'après une loi naturelle* ». Cette doctrine est-elle hétérodoxe ? Un évêque, écrivant à l'auteur, termine ainsi sa lettre : « ...En somme la lecture de votre ouvrage est non seulement intéressante, mais bienfaisante. Le célibat ecclésiastique en sortira grandi, justifié et plus honoré. En souhaitant un légitime succès à votre livre, l'Evêque de... »

Abbé J. Terrières,
Curé de Cazideroque (Lot-et-Garonne).

Réponse de M. Gaston Lecordier

Nous avions cru, en effet, devoir émettre, sur le livre de J. M. T., un certain nombre de réserves et de critiques motivées.

Sous prétexte de mise au point, l'auteur se contente de nous

adresser publiquement un résumé de sa thèse : c'est donc que toutes nos observations gardent leur raison d'être. Le lecteur n'aura besoin que de se reporter à notre article pour y trouver un contre-poids à l'optimisme de M. T...

Celui-ci reconnaît d'ailleurs avoir commis des exagérations : qu'avons-nous dit autre chose ? En tout cas, sa réponse est assez longue pour qu'on puisse se faire une idée de ses virtuosités dialectiques sur l'objet formel *quod ;* il n'en faut pas davantage pour juger de la méthode qu'a employée l'auteur en une matière qui demanderait sans doute un peu plus de sens historique et de psychologie. Il va de soi que si nous avons reproché à J. M. T. de citer l'Ecriture, c'est uniquement parce qu'il en a faussé le sens.

Il nous reste à le féliciter des lettres épiscopales qu'il a reçues. Mais il sera bien certainement le seul à voir dans ces éloges une approbation pure et simple. L'un de ses correspondants ne lui dit-il pas expressément qu'il n'a point été convaincu ? Ceux qui ont bien voulu nous lire comprendront assez pourquoi.

G. L.

L'ACTUALITÉ RELIGIEUSE

A PROPOS DU SINANTHROPUS PEKINENSIS

Des lecteurs de la *Revue Apologétique* demandent quelques détails complémentaires sur le Sinanthropus ; nous pouvons satisfaire leur curiosité grâce à une série de publications de l'abbé Breuil : Communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, articles dans le *Bulletin de la Société Géologique de Chine*, la *Revue Scientifique* et l'*Anthropos*. Cette dernière revue contient en plus une préface et un appendice par le R. P. Guillaume Schmidt.

Le gisement de Chou-Kou-Tien se présente sous un aspect fort curieux : il a une profondeur verticale de 50 m., remplissant de larges anfractuosités qui se continuent en bas par des galeries. Le remplissage est fait de plusieurs foyers caractérisés par des lignes noires de charbon de bois surmontées de cendres légères et abondantes. Un de ces foyers a 7 m. d'épaisseur, ce qui suppose un feu prolongé pendant un temps très considérable et entretenu avec du bois, non avec des graisses comme dans nos stations occidentales. On y trouve des pierres calcaires couvertes de suie, des particules charbonneuses ; l'abbé Breuil a même découvert, dans la brèche supérieure, un paquet de petites branches carbonisées. Dans les cendres, on recueille beaucoup d'os brûlés, de quartz taillés, de galets de granite et autres roches, ayant servi de percuteurs, un seul éclat de silex.

Le bois de cerf abonde et a été utilisé de diverses façons. La manière dont on le coupait quand il était trop gros a pu être reconstituée : on commençait par carboniser un point, puis on le perçait ou on le sectionnait en surface, dans la partie brûlée, avec un instrument de pierre ; enfin on le brisait à l'endroit affaibli. On en faisait des marteaux, des casse-têtes, des poignards

en ayant soin d'en rendre la préhension facile. Les os longs ont été brisés pour en manger la moelle, mais ils ont été aussi retouchés parfois et utilisés, car ils portent des traces de taille et d'usure. Plusieurs semblent avoir servi à loger une pierre dans leur extrémité tubulaire comme dans un manche. Les frontaux de cerf ont été aménagés en coupes dont les bords ont été amincis par le travail et lustrés par l'usage. Les mâchoires supérieures du même animal ont été équarries et les pointes de leurs molaires sont usées comme si elles avaient servi de râpes ; la mâchoire inférieure a dû servir de piochette.

Du Sinanthropus lui-même, on a des restes d'une douzaine d'individus, environ, mais uniquement des os de la tête, plus deux petits osselets des extrémités. Ce fait contraste avec ce qui se passe pour les animaux qui ont servi de gibier, tous leurs os sont représentés, sauf pour les grands pachydermes dont on n'apportait qu'une partie quand la bête avait été tuée au loin. L'abbé Breuil fait observer que si on avait enseveli le Sinanthropus dans la grotte, il y aurait tout le squelette ; si on avait porté à Chou-Kou-Tien des têtes coupées, il y aurait des vertèbres cervicales, or il n'y en a pas ; donc la tête a été décharnée au dehors, puis portée à la station. Le décharnement n'a pas été effectué au moyen d'instruments tranchant les chairs, car il n'y en a aucune trace sur les os, ce qui se serait produit à peu près inévitablement ; donc, il est résulté de la putréfaction protégée contre l'action brutale des bêtes nécrophages. Pour expliquer ce traitement particulier donné au crâne et à la mâchoire du Sinanthropus, l'abbé Breuil invoque les usages de certains peuples actuels. Le R. P. Schmidt confirme cette suggestion et la considère comme l'explication *moralement certaine*, en raison des faits suivants. Les Andamanais recueillent pieusement le crâne et la mâchoire de leurs parents défunts ; après la disparition des chairs par décomposition, ils les suspendent à leur cou ; mais facilement ils égarent les autres os. Les Kurnai emportent le cadavre de leurs proches, enveloppé dans une sorte de linceul d'écorce et le confient au soin spécial de la femme, jusqu'à ce qu'il ne reste que les os ; alors ils les enterrent ; mais quelquefois, le père ou la mère porte la mâchoire inférieur du mort comme un memento.

Or les Andamanais sont des Pygmées ; les Kurnai sont le grou-

pe le plus ancien de l'Australie. Ce sont donc deux tribus de la plus haute antiquité ethnologique, tandis que les « primitifs » plus récents ont au contraire le souci de se débarrasser des morts et de les éloigner. On voit l'analogie des faits qui se sont passés à Chou-Kou-Tien avec ceux qui se passent chez les primitifs actuels les moins évolués. Il n'y a donc aucune vraisemblance à ce que les restes de crâne du Sinanthropus soient arrivés par hasard dans le gisement où on les a recueillis. Il faut en dire autant des quartz taillés dispersés dans la cendre des foyers ; ils sont au nombre de plusieurs milliers ; le terrain n'en contient pas à l'état naturel. La taille intentionnelle ne fait pas de doute, encore moins le travail effectué sur les os et bois de cerf.

Est-il raisonnablement possible de penser que, dans ce coin de Chine, il y a eu deux espèces d'êtres : 1° le *Sinanthropus* qui n'aurait été qu'un animal anthropoïde, une façon de pithécanthrope, incapable de tailler les pierres et de travailler le bois ; 2° en même temps ou plus tard, un *homo sapiens* qui aurait été industrieux et qui aurait placé dans son habitation des crânes de Sinanthropus, comme nous avons installé dans notre logement à nous des os et des pierres préhistoriques ? La réponse affirmative serait contraire à toutes les interprétations habituelles, interprétations qui ont pour elles d'avoir été constamment confirmées et jamais infirmées.

La seule raison qui pourrait faire hésiter c'est que le Sinanthropus a un cerveau trop petit et trop mal conformé pour avoir été capable de travailler pierre et bois. — Cependant, sa capacité crânienne est d'environ 1.000 cm^3 et rien ne permet de dire que ce volume cérébral est trop petit pour être associé à une âme raisonnable et se prêter à son activité.

Il ne faudrait pas, à propos du Sinanthropus, revenir à des hypothèses que l'on avait prises au sujet du crâne de Néanderthal : c'est le crâne d'un idiot, incapable de tailler le silex et de fabriquer l'outillage moustérien. On a dû abandonner une première fois ces explications timorées et gratuites ; il serait fâcheux d'avoir à les abandonner une seconde fois.

Il n'y a qu'une hypothèse normale dans l'état actuel de la question, c'est que le Sinanthropus était un *faber* et avait une certaine dévotion pour les défunts de sa famille. Cette dernière disposition mentale est une preuve très forte qu'il était non seu-

lement *faber*, mais *sapiens*, c'est-à-dire membre authentique de l'espèce humaine.

La faune qui l'accompagnait était la faune locale enrichie d'éléments malais. On peut conjecturer que lui aussi venait de Malaisie, du pays de son précurseur, le pithécanthrope de Java. Mais celui-ci n'a laissé que des fragments de son squelette et rien de son outillage, s'il en a eu un. Il faut donc attendre de nouvelles découvertes pour pouvoir préciser davantage.

A peu près contemporain de l'homme de Piltdown et de l'homme d'Heidelberg, l'homme de Pékin va encore compliquer la question du monogénisme. Mais d'autre part l'abbé Breuil recule l'apparition de l'humanité à une date si lointaine que l'on pourra y trouver le temps pour les organismes de se différencier et pour les tribus primitives de se disperser soit à l'Extrême Orient, soit à l'Extrême Occident.

A. et J. BOUYSSONIE.

CHOSES JUIVES

Le Livre de Kuzari, par Juda HALLÉVI (traduit de l'arabe par M. Ventura). Ed. Rieder (Coll. Judaïsme).

Judah Hallévi est sans doute, avec Maïmonide, la figure la plus marquante qui ait paru au sein du judaïsme entre Philon et Spinoza ; mais alors que Maïmonide y représente la théologie dogmatique du rabbinisme, Hallévi y figure comme le poète et le mystique.

Ce fut en effet, autant qu'un philosophe, un troubadour hébreu, un ménestrel chantant la louange du Bien-aimé Divin, que ce juif séphardite qui, né à Tolède, vers l'an 1086, au cœur de la Vieille Castille catholique, mourut à Jérusalem, priant au pied du mur des pleurs, écrasé, si l'on doit en croire la légende, sous les pas d'un cavalier sarazin.

Composé vers l'an 1140, *le Livre de Kuzari* est une apologie du judaïsme. Le nom de l'ouvrage en arabe (car c'est en cette langue, non en hébreu, que l'original fut écrit), est : *Livre de la preuve et de l'argumentation pour défendre la religion dépréciée*. Le trait marquant de cette œuvre, pour le chrétien qui la lit aujourd'hui, c'est qu'elle est bien moins l'éloge de la reli-

gion judaïque, — du mosaïsme et du talmudisme, tels que les entendent de nos jours les rabbins d'occident, — qu'une proclamation fort émouvante de l'élection d'Israël, dont l'abaissement même est une épreuve infligée par le Seigneur à ceux qu'il aime ; « C'est ainsi, remarque Hallévi, que les sacrifices des martyrs et des apôtres chrétiens, non la puissance des rois, des grands et des riches, ont fait la force et la grandeur du christianisme. »

Dans une phrase qui semble annoncer déjà les pages que M. Bergson consacre au héros, au mystique et au saint, dans *les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Hallévi s'écrie : « Si nous rencontrions un homme capable d'entrer dans les flammes sans en être affecté ; de se priver de nourriture, sans souffrir la faim ; ayant la face rayonnante au point qu'on ne la pût regarder en face ; un homme qui, n'ayant jamais souffert de nulle maladie ou faiblesse, rendrait librement la vie à l'heure dite... un homme ayant par ailleurs la connaissance des mystères passés et futurs ; ne serait-ce pas là, de par sa nature même, un être supérieur au commun degré des hommes ? »

Or tel est pour Hallévi le prophète, le juste. Et, répondant à ceux qui reprochent à l'Ancien Testament de ne parler que peu de la vie future, Hallévi montre avec force que ceux qui dès cette vie s'efforcent de demeurer en la familiarité de leur Dieu doivent naturellement, à plus forte raison, lui être unis en l'autre.

Pour exprimer sa doctrine, Hallévi s'est servi d'un ingénieux apologue : Boulan, roi des Khazarres, désirant, à la suite d'un songe prophétique, connaître la vraie religion, convoque un chrétien, un musulman et un juif qui tour à tour exposent le dogme et la signification de leur culte. Sur quoi le roi, selon une tradition qui semble être historiquement établie, fait choix de la religion judaïque.

Renan a admis comme un fait incontestable la conversion au rabbinisme (j'écris intentionnellement rabbinisme, par opposition à la secte karaïte, également répandue en Russie) des Khaszares, tribu d'origine tartare. On a découvert, au XVI[e] siècle, un document intéressant sur ce peuple mystérieux : ce sont des lettres adressées au roi des Khazares Joseph par le juif espagnol Hasdaï Ibn Chaprut, ministre du khalife Abdel Rahman III de Cordoue (X[e] siècle).

Henri Heine contant la même anecdote prête au rabbin l'apologue suivant : un père, ayant trois fils et désirant leur léguer un anneau précieux qu'il possédait, en fit faire deux copies, pareilles à l'original, si bien que nul ne sut jamais lequel des trois anneaux était le véritable. Ce sont là les trois religions. Elles viennent toutes du Père, et chacun croit sincèrement tenir de lui la tradition originelle ; pourtant une seule des trois bagues est authentique. M. Louis Massignon reprenant la même parabole ajoute que chacun des anneaux portait une inscription différente gravée à l'intérieur de la bague : l'anneau d'Israël avait le mot : « Espérance » ; celui de l'Islam, le mot : « Foi », et celui de la chrétienté le mot « Charité ».

L'anneau mystique vers lequel tendent sur terre les vœux et la ferveur des juifs, des musulmans et des chrétiens, c'est, dit M. Massignon, la Ville sainte de Jérusalem, en laquelle devraient un jour s'unir, anneau véridique, les trois vertus théologales.

Cette Jérusalem terrestre, c'est vers elle que tendent la ferveur et l'amour du pèlerin juif, Juda Hallévi. Car la terre d'Israël est pour lui « sainte et prophétique » au même titre que le peuple d'Israël. Et la terre abandonnée n'est pas moins diminuée que le peuple exilé. Seul le retour des enfants de Juda pourra rendre la vie au pays assoupi. Comme seule la Terre pourra rendre au peuple le sens de son passé et de sa mission.

Cette élection de la race choisie, du peuple préféré, cette prééminence et cette prédestination ne sont nullement en opposition avec les enseignements de saint Paul, proclamant que les juifs, même rejetés, « sont aimés à cause de leur Père, car les dons et la vocation de Dieu sont irrévocables ».

Quel chrétien véritable et conséquent, pénétré de l'esprit de l'Epître aux Romains nierait qu'il y ait parfois, chez Hallévi, au milieu de beaucoup de naïfs et troubles tâtonnements, une sorte d'attente prophétique, quelque chose comme l'étrange prémonition, le pressentiment d'une vérité plus haute : on croit entendre le commentaire ou l'écho de la parabole paulinienne de l'olivier sauvage et de l'olivier franc : « Que si les prémices des juifs sont saintes, la masse l'est aussi ; et si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi. Si donc quelques-unes des branches ont été rompues, et si vous (gentils) qui n'étiez qu'un olivier sauvage, avez été entés parmi celles qui sont demeurées sur l'olivier

franc, et avez été rendus participants de la mère et du suc qui découlent de la racine de l'olivier, ne vous élevez point contre les branches naturelles... sachez que c'est la racine qui vous porte. »

De nulle autre âme juive, depuis Philon jusqu'à l'apparition des *hassidim*, ces mystiques de l'Europe orientale sur lesquels Jean de Menascé a jeté tant de lumière dans son livre *Quand Israël aime Dieu*, de nulle autre âme juive on ne pourrait dire avec autant de vraisemblance que de celle de Juda Hallévi qu'elle a confusément pressenti certaines des vérités mystiques de l'Eglise. Par une symétrie qui n'est pas pour nous étonner, par une rencontre presque fatale, entre tous les philosophes juifs celui qui se rapproche le plus de Hallévi, qui s'apparente à lui par affinité naturelle plutôt que par influence, c'est M. Henri Bergson, ce petit fils d'un *hassid* de Pologne, dont le dernier ouvrage contient une touchante apologie du mysticisme chrétien.

Judah Hallévi semble d'ailleurs avoir été fortement influencé par les écrits du philosophe musulman Al-Ghazzali, disciple du mystique Al-Hallaj, dont M. Massignon nous a donné l'émouvante biographie.

Certains lieux ont pour Hallévi ce que Barrès appellera plus tard « une vertu mystérieuse », qui nous dispose à « connaître un sens de l'existence plus secret que celui qui nous est familier ; et sans rien nous expliquer, ils nous communiquent une interprétation religieuse de notre destinée ». Telle est la Terre d'Israël, élue et sainte entre toutes celles qui « doivent intervenir pour former des êtres supérieurs et formuler les hautes idées morales «. C'est ici que par le passé le peuple juif a reçu les Promesses et les patriarches et l'alliance et la gloire, et c'est encore en ces lieux, « favorables à l'apparition de la lumière divine », qu'il doit à l'avenir retrouver le sens de sa destinée et de sa mission.

Pour Hallévi, Dieu nourrit un secret de salut en faveur d'Israël abandonné. Pareil au grain qui se corrompt au contact de la glèbe et dont il ne reste point de trace visible, mais qui pourtant transforme autour de soi la terre et l'eau pour donner naissance à l'Arbre, le Peuple préféré, dissous dans la terre impure, engendre cette Moelle qui recevra l'influence divine. « Toutes les nations ne font que préparer les voies du Paraclet, qui est

le fruit. Tous les hommes à leur tour deviendront pareils au Fruit qu'ils auront reconnu, formant un arbre unique et rendant hommage à la Racine autrefois méprisée ».

Saint Paul ne dit-il pas, parlant du second avènement du Christ : « Car je ne veux point que vous ignoriez ce mystère : c'est qu'une partie des juifs est tombée dans l'aveuglement jusqu'à ce que la multitude des nations soit entrée dans l'Eglise ; et qu'ainsi tout Israël sera sauvé selon qu'il est écrit : un libérateur de Sion qui bannira l'impiété de Jacob. »

***

CHRONIQUES

Chronique de convergences médico-Philosophiques

Est-il besoin, au seuil de cette chronique, de préciser quel est le point de vue auquel nous voudrions nous placer ici ? C'est celui que résume l'expression « médecine humaine » qui est devenue comme notre leit-motiv. Nous avons exposé ici même, à l'occasion de la question si importante et si délicate des relations du physique et du moral, l'impérieuse nécessité où se trouve toujours le médecin de faire — tant bien que mal — la synthèse des connaissances physiologiques et des données psychologiques. Ainsi c'est constamment que se marque le lien entre le domaine strict de la médecine viscérale et d'autres disciplines intellectuelles, comme la psychologie, la morale, la métaphysique. Ces prolongements de la science de la chair animée vers le savoir spirituel seront la préoccupation constante qui dictera le choix de nos analyses et le sens de nos jugements.

Mais tout autant il importera de marquer quelles lumières les sciences de l'esprit et les lois morales de l'action peuvent retirer de la médecine et de la biologie.

Ce sera donc ici, pourrait-on dire, le carrefour de la matière et de l'âme. Plus exact est le mot convergences qui proclame en son raccourci qu'il n'y a pas désaccord entre les conclusions de ces ordres, mais bien qu'une seule et même vérité et que l'être auquel elle s'applique est lui-même unité dans sa composition.

Les problèmes de sexualité sont tellement à l'ordre du jour que le nombre va croissant de livres consacrés à leur étude.

Déjà dans sa chronique de septembre, M. G. Lecordier a signa-

lé quelques-uns de ces ouvrages. Je n'ai donc qu'à rappeler le livre de Liepman : « Jeunesse et sexualité, initiation sexuelle des jeunes gens d'après leurs propres confessions », et signaler aux psychologues et aux directeurs de conscience qu'ils trouveront là des documents qui paraissent assez sincères. Ce problème de la sincérité est celui auquel on se heurte toujours pour des documents de ce genre. Comment être sûr, en effet, que la confession que m'adresse par écrit tel correspondant, connu ou inconnu, est conforme à la vérité ? Il est si facile de supprimer des aveux essentiels ou, au contraire, d'en ajouter comme à plaisir... Déjà dans la confidence directe, il est parfois fort difficile de démêler ce que notre interlocuteur apporte de modifications à son histoire vraie : la pudeur pour certains, une certaine complaisance pour d'autres, un besoin maladif de se rendre intéressant chez quelques-uns, le souvenir des lectures chez les plus sincères mêmes, tout cela doit nous inciter à beaucoup de prudence dans l'utilisation des documents psychologiques.

***

Bien que le livre du docteur Grégorio Maranon : « L'évolution de la sexualité et les états intersexuels » (traduit de l'espagnol par le docteur Sanjurjo d'Arellano, Librairie Gallimard) ait paru en 1931, il n'est pas trop tard de le signaler ici en raison de son importance. Le savant clinicien espagnol y résume vingt ans d'expérience à la clinique de l'hôpital général de Madrid et dans sa clinique privée.

L'idée générale de l'auteur est que « la différenciation entre l'homme et la femme n'implique pas une valeur sexuelle différente, mais résulte simplement du fait que dans chacun des deux sexes, la succession des phases de la sexualité ne s'accomplit pas de la même façon : chez la femme on observe après l'adolescence une longue période de maturité féminine, suivie d'une courte phase viriloïde esquissée et tardive, qui aboutit à la vieillesse. Chez l'homme, la période infantile est suivie d'une phase féminoïde, ébauchée et courte à laquelle succède la longue étape virile, bien différenciée, qui se prolonge jusqu'à la vieillesse ».

« Pendant longtemps, dit-il, — durant presque toute l'histoire

de l'humanité — on a cru, comme nous venons de le rappeler, que ce qui est masculin et ce qui est féminin étaient deux valeurs antagonistes et profondément différenciées. Un homme et une femme se trouvaient, du fait de leur sexe, séparés l'un de l'autre autant que par n'importe laquelle des classifications qui divisent en groupes les êtres humains. La notion de l'intégrité du sexe lui-même se maintenait comme un caractère intangible de la personnalité. Emettre un doute à cet égard était injurieux. L'affirmation sexuelle, au contraire, un sujet d'orgueil ; surtout pour le mâle qui avait décidé, en principe, la supériorité de sa position biologique vis-à-vis de la femme. Et partant de cette croyance, les états de sexualité confuse étaient considérés comme de monstrueuses anomalies, si elles affectaient la morphologie — hermaphrodisme — ou comme des aberrations ou des péchés graves, quand elles se rapportaient à des tendances de l'instinct — homo-sexualité.

Mais, à mesure que les études de biologie sexuelle ont progressé, on a vu chaque fois plus clairement que le « mâle type » et la « femme type » sont, d'une façon presque absolue, des entités fantaisistes, et qu'en revanche, les états d'ambiguité sexuelle (sur une échelle aux gradations infinies, qui s'étend de l'hermaphrodisme scandaleux à ces formes si atténuées qui se confondent avec la normale même) sont si nombreux qu'il n'existe guère d'être humain, dont le sexe ne soit sujet à caution d'une façon manifeste ou voilée. »

Cette thèse est étayée tout le long de l'ouvrage par des documents physiologiques et psychologiques qui entraînent la conviction.

L'auteur note finement, à propos de tous ces problèmes, qu'ils sont graves pour le moraliste « et pour le médecin qui doit être toujours aussi tant soit peu moraliste » (p. 54).

Les observations qu'il apporte ne tendent pas d'ailleurs à supprimer le caractère « péché » pour le remplacer par celui de « maladie ». Montrer que le corps a sa part dans le désordre moral ne conduit pas à nier la responsabilité, mais à intégrer les soins du corps dans la cure morale et à inclure le « traitement » dans le ferme propos.

Une étude des caractères sexuels est faite d'abord, caractères

anatomiques primaires, caractères anatomiques secondaires, caractères fonctionnels primaires, caractères fonctionnels secondaires (chapitre II à VII). Puis viennent des chapitres consacrés à l'hermaphrodisme vrai et au pseudo-hermaphrodisme, et l'auteur aborde ensuite le point essentiel de son ouvrage : virilisation (chapitre XII) et féminisation (chapitre XIII), l'homosexualité en tant qu'état intersexuel (chapitre XIV) intersexualités fonctionnelles secondaires.

Il est presque impossible de détailler chacun de ces chapitres pas plus qu'on ne résume un livre de psychologie : il faut pas à pas suivre l'auteur et peser avec lui les arguments cliniques et expérimentaux sur lesquels il s'appuie.

Plus saisissante peut-être encore, est ce que l'auteur appelle la loi de l'évolution asynchronique des sexualités masculines et féminines.

« Tandis que les fonctions digestives, respiratoires, circulatoires, nerveuses, etc... évoluent suivant le rythme évolutif de la vie même, naissant, croissant et mourant avec elle ; la fonction sexuelle naît, lorsque l'évolution de l'être est déjà avancée — et d'autant plus avancée que l'organisme est plus élevé, à mesure que nous nous approchons davantage de l'homme — ; elle évolue, profitant des années moyennes de l'existence, et s'éteint avant, parfois longtemps avant, la mort de l'individu.

Or, cette évolution abrégée et comme de « luxe » de la fonction sexuelle ne suit pas le même rythme chronologique, chez la femme et chez l'homme. C'est une erreur très répandue — non seulement dans le public, mais aussi parmi les médecins — de parler de la puberté du garçon et de la fille, et de la maturité et de la ménopause de l'homme et de la femme, comme s'il s'agissait de deux séries de phénomènes à courbes évolutives parallèles »...

« Mais, en réalité, ce n'est pas ainsi que les choses se passent.

« L'épanouissement de la sexualité féminine survient avant celle de l'homme »...

« Avec son éveil précoce, la féminité atteint précocement aussi son point culminant, vers les 20 à 22 ans une femme est déjà aussi femme qu'elle pourra l'être dans tout le reste de son évolution »...

« Pendant les 15 ou 20 années suivantes, l'évolution féminine reste stationnaire, sans faire d'autres progrès que ceux purement exogènes que confère l'expérience de la vie »...

« Tout le développement initial de la sexualité masculine se fait donc mesquinement, si on le compare à celui de la femme. Mais ceci n'est pas la principale différence entre les deux. Encore plus frappante est celle qui consiste dans la durée même de la puberté et de l'époque postpubérale et préadulte. Nous disions auparavant qu'une femme de 21 à 22 ans a atteint la plénitude de sa féminité. Chez l'homme, la virilité maxima n'est atteinte que longtemps après. Buffon fixait à trois ans ce retard. Il est difficile de s'aventurer à donner des chiffres, vu que ceux-ci se basent sur des données infiniment variables. Mais je ne crois pas me tromper, après avoir réfléchi beaucoup d'années à ce problème, en disant — probablement à la surprise de bien des gens — que la virilité totale ne se réalise, chez l'homme normal, qu'entre les 30 et 35 ans ».

Mais bien plus, documents cliniques en main, l'auteur écrit :

« La loi de l'asynchronie, dans l'évolution de la féminité et de la masculinité étant admise, et en admettant aussi que chaque être porte en soi les deux sexualités — l'une développée et l'autre latente, — (les chapitres précédents l'ont prouvé), il est logique de supposer, dans les deux sexes de chaque individu, une évolution asynchronique, relativement indépendante ; c'est-à-dire qu'il est logique de considérer que l'évolution sexuelle de chaque individu est, en réalité, l'évolution asynchronique de ses deux sexualités »...

« Il y a un moment, facile à observer chez beaucoup d'hommes, après la quarantaine, lorsque la virilité masculine prend un essor subit (augmentation de la corpulence et de la pilosité, plénitude sexuelle, clarté intellectuelle, énergie, équilibre, etc...), qui correspond probablement à l'extinction définitive des influences féminoïdes secondaires.

« C'est la raison pour laquelle le mâle passe fréquemment par une phase d'intersexualité féminoïde à la puberté, et sa virilité ne s'altère que très rarement au déclin de la vie »...

Et l'auteur conclut :

« La puberté est un phénomène beaucoup plus complexe chez le garçon que chez la fille, contrairement à ce que disent la

majorité des traités. Car, en réalité, le garçon subit deux pubertés : celle de sa petite féminité et celle de sa grande virilité. Au contraire, la ménopause est beaucoup plus compliquée chez la femme que chez le mâle, conformément ici aux notions classiques. Car la femme subit deux déclins, celui de sa grande féminité et celui de son petit virilisme. Pour tout cela, s'il est juste d'appeler la ménopause « l'âge critique de la femme », on devrait, aussi justement, appeler la puberté « l'âge critique de l'homme ».

On devine combien riche en aperçus peut être un tel ouvrage : ce sont, chemin faisant, des observations psychologiques qui sont de véritables traits de lumière, c'est une refonte et une intégration du freudisme dans ce qu'il a de vrai, ce sont des réflexions sociologiques très pénétrantes (page 243 notamment), ce sont des conseils d'éducation, ce sont des indications bibliographiques très variées et très riches.

Et comment ne pas retenir aussi la leçon de méthode que donne cet ouvrage qui repose avant tout sur des observations prises dans l'espèce humaine : « Je crois utile, dit Maranon, qu'en qualité de cliniciens nous réagissions, à notre tour, en réfutant cet exemple typique de l'erreur qui consiste à appliquer à l'espèce humaine les données recueillies dans les espèces inférieures ».

Et des petits mots, semés de ci, de là, révèlent la maîtrise du philosophe, tel celui-ci : « le mécanisme des réflexes conditionnels — qui n'est au fond que le mécanisme de l'habitude... »

On le devine, nous sommes là en présence d'un livre qu'il faut avoir lu, et la plume à la main.



Poursuivant la publication des « Etudes de psychologie sexuelle » de Havelock Ellis, le Mercure de France vient d'éditer le tome XII « l'Art de l'amour ; la science de la procréation ». On sait quelle mine inépuisable de documents représente l'œuvre de Havelock Ellis. C'est jusqu'ici le travail le plus important qui ait paru et, s'il est incontestable qu'il reste du domaine du spécialiste et que la lecture n'en peut être conseillée qu'à bon escient, on ne peut se dispenser de recourir à cet ouvrage de fond.

A dire vrai, cependant, le tome présent, traduit comme toujours par Van Gennep, et revu par l'auteur, ne semble pas marqué d'autant d'originalité que les précédents. On y retrouve la même inspiration générale et la même attitude vis-à-vis des problèmes fonciers.

C'est ainsi que dans la première partie consacrée à l'art de l'amour, il exprime dès l'abord sa position :

« Il ressort clairement des volumes précédents qu'il existe deux éléments dans tout mariage lorsque celui-ci est vraiment complet. D'une part, le mariage est une union fondée sur un amour mutuel et qui ne peut durer dans sa réalité, en dehors de son aspect purement formel, que par la durée de cet amour. D'autre part, le mariage est une méthode de propagation de la race et qui a son but dans l'enfant. Sous le premier de ces aspects, le mariage est érotique, sous le second il est social ».

C'est sur le premier aspect du problème qu'Havelock Ellis insiste dans ce volume, il se préoccupe de faire à l'érotisme sa place légitime.

Chemin faisant, il reprendra les critiques injustes que l'on répète un peu partout à l'égard du christianisme :

« Négliger l'art d'aimer n'a pas été un phénomène universel ; cette négligence est surtout caractéristique du christianisme »...

« Le souffle de l'ascétisme chrétien passa sur l'amour, qui ne fut plus comme avant un art à cultiver mais une maladie à soigner ».

Citons encore intégralement ce passage :

« Pour le christianisme, la permission de se livrer à l'impulsion sexuelle n'était qu'une concession à la faiblesse humaine, une indulgence possible seulement si elle était soigneusement clôturée et abritée de tous côtés. Presque dès les débuts, les chrétiens commencèrent à cultiver l'art de la virginité ; ils ne pouvaient donc pas lui opposer un autre idéal, l'art de l'amour. Tout ce qu'ils possédaient d'adoration passionnée dans le domaine de la sexualité se tournait vers la chasteté. Imbus d'un tel idéal, ils ne pouvaient admettre l'amour humain qu'en donnant à l'une de ses formes un caractère sacramentel religieux, de sorte qu'en tant que sacrement, le mariage acquit un caractère quasi ascétique, qui excluait toute possibilité de regarder l'amour comme

un art. L'amour acquit un élément religieux, mais perdit tout élément moral ; car, en dehors du christianisme, l'art de l'amour est une partie des bases de la moralité sexuelle, là du moins où une telle moralité existe à quelque degré. Dans la chrétienté tout entière, l'amour dans le mariage fut laissé libre de s'arranger au petit bonheur ; faire l'amour comportait un certain contact avec l'immoralité ; l'amour même était en fait regardé comme immoral ».

Il n'est pas sans intérêt pour l'apologiste de connaître ces reproches faits à la morale chrétienne. Peut-être avons-nous parfois tellement marqué l'accent sur le côté spirituel du mariage que nous avons pu laisser croire que nous sous-estimions la grandeur de l'œuvre du Créateur sur ce point capital de la transmission de la vie. Peut-être aussi, comme le note Havelock Ellis (p. 33), avons-nous présenté la morale sexuelle exclusivement sous son aspect négatif « une sorte de chaîne de « tu ne dois pas » ».

Il y aurait ainsi une tâche importante à remplir, pour le moraliste, qui serait constructive, positive, et qui consisterait à tracer le tableau magnifique des joies de l'amour conjugal. Nous est-il permis de signaler que nous en avons tenté ailleurs une esquisse[1] ? Il faudrait bien que les catholiques apportent un jour un traité complet de morale sexuelle qui tiendrait compte de toutes les exigences légitimes de l'instinct, de telle sorte que nos adversaires ne puissent plus écrire ce qu'on lit sous la plume d'Havelock Ellis :

« Les traditions de l'Eglise chrétienne, qui ont envahi toute l'Europe, et imposé le culte d'une mère restée Vierge et d'un petit enfant, tous deux soigneusement éloignés de la sexualité, ont profondément atteint l'idéal d'un amour sacré dans la vie matrimoniale. Le plus curieux est que les efforts faits par l'Eglise pour idéaliser le mariage ont été annihilés par ses propres dogmes ».

Ce n'est pas seulement l'aspect profondément humain — humaniste, pourrait-on dire — de la morale sexuelle traditionnelle qu'Havelok Ellis méconnaît. Il dit en effet :

« On voit que chez les catholiques comme chez les non-catho-

1. « Les buts du mariage ». Editions Mariage et Famille, Paris, 1932.

liques, l'adoption de méthodes préventives suit le progrès de la civilisation et que la diffusion générale de ces méthodes chez les catholiques avec le consentement tacite de l'Eglise n'est en somme qu'une question de temps ».

La fermeté de Casti Connubii ne permet plus de se faire pareilles illusions.

Quoi qu'il en soit de ces erreurs, le point de vue auquel Havelock Hellis se place dans cette ethnique de l'amour est assez élevé :

« En parlant de l'art de l'amour, on ne peut jamais séparer complètement sa forme spirituelle de sa forme physique. Une telle tentative serait une erreur fatale. L'homme qui ne perçoit dans l'amour que son aspect physique est, comme le disait Hinton, sur le même niveau que celui qui, entendant jouer une sonate de Beethoven sur un violon, n'est conscient que du fait physique que des crins de cheval raclent des boyaux de mouton ».

Dans les détails réalistes qu'il donnera, et que le confesseur peut avoir besoin de connaître, Havelock Ellis marquera toujours ce souci de ce qu'il appelle le côté spirituel de l'amour.

C'est ainsi qu'il dit, en parlant de la difficulté pour l'homme d'être parfaitement adapté aux finesses de la sensibilité féminine :

« Il n'y est guère préparé, parce que la vertu masculine traditionnelle est la force, et non pas tant l'intelligence. L'œuvre du mâle, nous dit-on, est la domination et c'est par cette domination que la femme est attirée. Il y a un élément de vérité dans cette doctrine, mais un élément de vérité qui peut faire faire naufrage à l'homme qui s'en contente dans l'art de l'amour. Dans tout art, la violence est un mal ; et dans l'art érotique, les désirs de la femme ont à être gagnés par l'amour, mais non pas par ordre ».

Et lorsqu'il traite de l'initiation à l'art de l'amour, il reconnaît avec justesse :

« L'entraînement et l'expérience qu'un homme acquiert avec des prostituées, même dans des conditions vraiment favorables, n'est que relativement une préparation à la conduite qu'il devra tenir en présence d'une femme de sa condition et de sa classe qui ne possède aucune expérience érotique personnelle ».

Il manque malheureusement à tout cela la vraie notion juste,

je veux dire la notion du *devoir* de chasteté. Toutes ces considérations sont faites comme si la seule loi de la sexualité était le consentement mutuel des deux conjoints : la recherche consentie du plaisir mutuel est la seule règle. Jamais Havelock Ellis ne semble s'être douté que le respect de la personne humaine doit être poussé si loin par chaque conjoint qu'il en arrive à s'imposer la continence plutôt que d'avilir son conjoint par la recherche de la volupté en excluant les possibilités de fécondation.

La seconde partie de ce tome XII des Etudes de Psychologie sexuelle est consacrée à la science de la procréation. Havelock Ellis s'y proclame eugéniste et s'oppose formellement aux natalistes :

« Un plus grand désir de n'avoir que des descendants bien portants opposera aussi des limites eugéniques et substituera aux primes pour le nombre des enfants, des primes plus rationnelles accordées selon la qualité des enfants. Ce fut l'un des résultats les plus malheureux de la manie de protester contre le déclin de la natalité, qui est toujours et partout une conséquence de la civilisation, qu'on a réservé des avantages spéciaux et qu'on a distribué des prix aux familles nombreuses ».

Et son eugénisme, en raison même de ce que nous avons dit plus haut, est néo-malthusien ; mais, soit pour la question des pratiques anti-conceptionnelles, soit pour la question de la stérilisation, il ne dit rien que l'on ne trouve dans les ouvrages habituels des eugénistes, sauf toutefois la curieuse observation du médecin de la Nouvelle-Angleterre qui a fait pratiquer sur lui la stérilisation par ligature des canaux déférents.

Notons cependant qu'il refuse tout crédit au certificat prénuptial obligatoire et pense même, avec juste raison, qu'il ne ferait qu'augmenter encore le nombre des unions libres et que, par aillleurs, les ravages de l'hérédité sont encore plus marqués dans les unions illégitimes transitoires que dans le mariage :

« Exiger des certificats obligatoires de santé pour se marier, c'est commencer à l'envers ».

* * *

L'étude très importante que B. Malinowsky, professeur d'an-

thropologie à l'Université de Londres, membre correspondant de l'Académie des Sciences de Pologne, vient de publier sur « la sexualité et sa répression dans les sociétés primitives » (traduit par le docteur S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1932), intéresse plus encore le sociologue que le médecin soucieux de convergences. Elle sera donc reprise par d'autres chroniqueurs ; mais ce qu'il y a d'intéressant à retenir pour notre domaine, c'est que ce livre force à réviser les bases de raisonnement des psychanalystes en ce qui concerne le rôle des émotions de l'enfance (le complexe d'Œdipe) dans la genèse de nos sentiments, idées, maladies. Les observations ethnologiques faites par l'auteur sur les indigènes des îles Trobriand, au Nord-Ouest de la Mélanésie, conduisent à penser que les psychanalystes européens ont édifié leur thèse comme si les formes sociales étaient partout celles que nous rencontrons dans notre continent. Ainsi nos hypothèses ont la fragilité des connaissances sur lesquelles nous les étayons, et l'on prend là de salutaires leçons de modestie. Tout en rendant hommage au génie de Freud et en utilisant l'apport incontestable qu'il a fait à la psychologie, Malinowski dépasse et corrige les conclusions du maître viennois. Il fait à ce sujet de curieuses remarques qu'il n'est pas sans intérêt de souligner :

« La théorie psychanalytique du complexe d'Œdipe a été formulée tout d'abord sans qu'on ait tenu compte des données sociologiques ou culturelles. Rien de plus naturel cependant, vu que la psychanalyse ne voulait être au début qu'une simple technique thérapeutique, fondée sur l'observation clinique. Mais peu à peu son champ d'application fut étendu : elle devint, tout d'abord, une théorie générale des neuroses, puis une théorie des processus psychologiques de toute nature et, finalement, un système destiné à expliquer toutes les manifestations du corps et de l'esprit, de la société et de la culture. Ces prétentions étaient manifestement trop exorbitantes, mais la réalisation, même partielle, des buts que s'assignait la psychanalyse exigeait une coopération intelligente et exempte de toute arrière-pensée entre des experts en psychanalyse et des représentants d'autres spécialités. Initiés aux principes de la psychanalyse, ces derniers auraient vu s'ouvrir devant eux de nouveaux domaines de recherches et auraient pu, à leur tour, faire bénéficier les psychanalystes de leurs connaissances et méthodes spéciales ».

« Malheureusement, la nouvelle doctrine n'avait pas reçu, dès l'abord, un accueil bienveillant et intelligent ; au contraire, la plupart des spécialistes crurent devoir ignorer ou combattre la psychanalyse. Celle-ci réagit en s'enfermant dans un isolement rigide et ésotérique, tandis que ses adversaires se condamnèrent volontairement à l'ignorance de ce qui constitue, sans doute, une très importante contribution à la psychologie ».

Comment ne pas retenir aussi ces fines remarques :

« J'ai, jusqu'à présent, employé le mot « complexe » pour désigner les attitudes typiques envers des membres de la famille. Je l'ai même intégré dans une nouvelle expression : « complexe de famille nucléaire », dans l'intention de généraliser, de rendre applicable à toutes les civilisations le terme « complexe d'Œdipe » qui, tel quel, je le répète, s'applique uniquement aux sociétés aryennes, patriarcales. Cependant, dans l'intérêt même de la nomenclature scientifique, je suis prêt à sacrifier ma nouvelle expression, d'abord parce qu'en règle générale on doit toujours s'abstenir de nouveaux termes, et ensuite parce qu'il est toujours louable d'expurger la science de tous les intrus terminologiques, s'il peut être prouvé qu'ils doublent l'usage de termes déjà établis. J'estime que le mot « complexe » implique certaines choses qui le rendent inutilisable autrement que dans un sens scientifique déterminé, qu'il constitue ce que les Allemands appellent « Schlagwort ». Nous devons, d'ailleurs, en l'employant, ne jamais perdre de vue son sens consacré ».

« Le mot « complexe » date d'une certaine phase de la psychanalyse ; il remonte à une époque où celle-ci était encore étroitement associée à la thérapeutique, n'était en fait pas autre chose qu'une méthode de traitement des neuroses. Le mot « complexe » servait alors à désigner l'attitude émotionnelle pathogène, réprimée, du patient. Mais, aujourd'hui, se pose la question de savoir s'il est possible de séparer et d'isoler la partie réprimée de l'attitude d'un homme à l'égard d'une personne quelconque et de la traiter indépendamment des éléments non réprimés. Nous avons constaté, au cours de notre étude, que les diverses émotions qui constituent l'attitude à l'égard d'une personne sont liées et enchevêtrées d'une façon tellement étroite qu'elles forment un système pour ainsi dire organique, un ensemble indissolu-

ble. C'est ainsi qu'en ce qui concerne le père, les sentiments de vénération et d'idéalisation sont liés à des sentiments d'antipathie, de haine, de mépris, qui en sont le reflet et la contrepartie. Ces sentiments négatifs apparaissent en effet, en grande partie, comme des réactions à l'attitude exagérément exaltée à l'égard du père, ils sont l'ombre que l'idéalisation trop enthousiaste d'un père, qui n'est rien moins qu'idéal, projette dans l'inconscient. Séparer cette ombre de ce qui se passe dans le « préconscient », creuser un fossé entre celui-ci et l'inconscient, est chose impossible. Le psychanalyste dans son cabinet de consultation, peut, à la rigueur, négliger les éléments manifestes, évidents de l'attitude comme n'ayant pas joué un rôle bien important dans la genèse de la maladie ; il peut isoler les éléments réprimés et les ériger en une entité, qu'il appellera complexe. Mais dès qu'il quitte son patient et s'installe devant sa table de travail pour essayer de formuler une théorie psychologique générale, il réalise aussitôt que les complexes n'existent pas, qu'ils ne mènent certainement pas à une existence indépendante dans l'inconscient, qu'ils ne sont qu'une partie d'un tout organique dont les éléments essentiels n'ont pas subi la moindre répression ».

Mais ce qui nous paraît le plus intéressant à noter dans notre perspective de convergences, c'est l'insistance avec laquelle le savant anthropologiste, au nom de sa science, et sans aucune préoccupation philosophique, distingue les rapprochements sexuels dans les espèces animales et les démarches amoureuses du couple humain :

« Au lieu de nous trouver en présence d'un mécanisme physiologique fonctionnant automatiquement, nous avons ici affaire à un dispositif fort compliqué, dans lequel des éléments artificiels jouent un rôle très important. Deux points sont donc à relever : il s'agit, chez l'homme, non d'un déclenchement purement biologique d'un certain mécanisme, mais d'un processus à la fois psychologique et physiologique, dont les manifestations dans le temps, dans l'espace et au point de vue de la forme, sont déterminées par la tradition culturelle ».

Et voici ce qui nous paraît capital :

« Quelle peut être la signification exacte de l'absence de rut chez l'homme? Chez lui, l'impulsion sexuelle n'est pas limitée

à une saison donnée ; elle n'est pas conditionnée par un simple processus corporel et, par son côté purement physiologique, elle est capable de se manifester à n'importe quel moment de la vie de l'homme ou de la femme, en refoulant, en annihilant tous les intérêts ; abandonnée à elle-même, elle tend sans cesse à s'affirmer, à s'imposer, à rompre tous les autres liens existants. Absorbante et impérieuse, elle serait capable de bouleverser toutes les autres occupations de l'homme, de détruire toute association, à peine née, de créer le chaos à l'intérieur et de multiplier les dangers extérieurs. Ceci n'est pas une simple vue fantaisiste, car nous savons quelle source de troubles l'impulsion sexuelle a été pour l'humanité depuis Adam et Eve. Elle a été la cause de la plupart des tragédies enregistrées dans le passé, de celles dont parlent tant de mythes et de productions littéraires, et nombreuses sont encore les tragédies qu'elle cause de nos jours. Et, cependant, l'existence de conflits prouve déjà à elle seule que l'impulsion sexuelle ne s'exerce pas au hasard, au gré de la fantaisie ou des désirs de chacun, mais est assujettie à des forces de contrôle. Elle prouve que l'homme n'a pas la licence de s'abandonner sans frein à ses insatiables appétits ; qu'il crée lui-même des barrières et s'impose des tabous qui ne tardent pas à exercer leur action avec la même force de fatalité que les besoins et les appétits organiques. »

« Il importe de noter que les barrières et mécanismes qui, à l'état de culture, servent à réglementer, à canaliser la sexualité, diffèrent des sauvegardes qui existent chez les animaux à l'état de nature. Chez ceux-ci, le fonctionnement des instincts et les changements physiologiques mettent le mâle et la femelle dans une situation dont ils doivent se tirer à la faveur du simple jeu des impulsions naturelles. Chez l'homme, le contrôle vient de la culture et de la tradition. Chaque société possède des règles destinées à empêcher hommes et femmes de donner libre cours à leur impulsion. Nous allons voir dans un moment comment ces tabous naissent, à quelles forces ils doivent leur existence et leur maintien. En attendant, il suffit de réaliser clairement que, loin de tirer sa force de l'instinct, un tabou a pour fonction de réagir contre une impulsion innée. Et c'est en cela que consiste la principale différence entre l'organisation humaine et l'instinct animal ».

Un autre passage mérite de retenir l'attention. C'est celui qui a trait à la permanence des liens de famille chez l'homme, étant donné, répétons-le, qu'il s'agit là non point de déductions rationnelles, mais de constatations d'ethnologie :

« L'enfant humain n'a pas seulement besoin qu'on exerce ses instincts, de façon à les amener à leur plein et complet développement, comme cela se fait dans le monde animal, où les petits sont dressés peu à peu à rechercher eux-mêmes la nourriture et à exécuter les mouvements spécifiques, mais il est encore nécessaire de développer chez lui un certain nombre d'habitudes culturelles qui lui sont aussi indispensables que les instincts aux animaux. L'homme doit enseigner à ses enfants l'adresse manuelle, les initier à des arts et à des métiers, leur apprendre le langage, les familiariser avec les traditions de la culture morale, avec les manières et coutumes qui sont à la base de l'organisation sociale. »

« Tout cela exige une coopération spéciale des deux générations, de la plus ancienne qui transmet la tradition et de la plus jeune, qui la reçoit. Sous ce rapport, la famille apparaît comme un véritable atelier où s'élabore le progrès de la civilisation, car la continuité de la tradition, surtout à des niveaux de développement peu élevés, constitue la condition la plus essentielle de la culture humaine et dépend entièrement de l'organisation de la famille. Il importe d'insister sur le fait que parmi les fonctions dévolues à la famille, le maintien de la continuité de la tradition est aussi important que la propagation de la race. C'est que l'homme privé de culture ne peut pas plus survivre que ne peut survivre une culture sans une race humaine capable d'en assurer le maintien et la continuité ».

La conclusion générale à laquelle aboutit l'auteur s'inscrit en faux contre les thèses freudiennes touchant le caractère sexuel de la libido infantile, et nous demandons aux lecteurs la permission de citer intégralement ce passage essentiel :

« Nous n'allons pas jusqu'à voir, comme le fait la théorie psychanalytique, dans l'attachement infantile à la mère un attachement purement sexuel. »

« Or, c'est là la principale thèse que Freud s'était efforcé d'établir dans ses trois essais sur la théorie sexuelle. Il y cherche à

montrer que les rapports entre la mère et l'enfant sont, à la faveur surtout de l'acte de succion, essentiellement de nature sexuelle. Il en résulterait, en d'autres termes, que la première velléité sexuelle du mâle est toujours et nécessairement de nature incestueuse. La « fixation de la libido », pour nous servir d'une expression psychanalytique, persiste toute la vie et constitue la source de tentations incestueuses constantes qui doivent être réprimées et forment comme telles un des deux éléments constitutifs du complexe d'Œdipe. »

« Il nous paraît impossible de souscrire à cette théorie. Les rapports entre un enfant et sa mère ne ressemblent en rien à des rapports sexuels. Ce n'est pas à l'aide de l'introspection ou par l'analyse des tonalités affectives telles que la douleur et le plaisir qu'on doit s'attacher à définir les instincts, mais uniquement en tenant compte de leurs fonctions. Un instinct est un mécanisme plus ou moins inné, à l'aide duquel l'individu réagit à une situation spécifique par un mode de comportement défini, en vue de la satisfaction de certains désirs organiques. Les rapports entre le nourrisson et sa mère sont déterminés avant tout par le besoin de satisfaire la faim de celui-là. Si l'enfant se blottit contre le corps de sa mère, c'est, avant tout, pour satisfaire son besoin de chaleur, de protection, de direction. L'enfant est incapable de se mesurer avec son milieu par ses propres forces, et comme le corps maternel est le seul milieu à travers lequel il puisse agir, il se blottit contre lui. Dans les rapports sexuels, le rapprochement des corps a pour but l'union qui aboutit à l'imprégnation. Ces deux tendances, celle qui attire l'une vers l'autre la mère et l'enfant, et celle qui pousse deux individus de sexe opposé au rapprochement sexuel, sont précédées et accompagnées, dans leurs manifestations, d'un grand nombre d'actes qui se ressemblent dans une certaine mesure. Mais la ligne de division est on ne peut plus nette, puisque, dans un cas, les tendances et les sentiments visent à aider l'organisme infantile à atteindre sa maturité, à lui assurer la nourriture, la protection et la chaleur ; tandis que dans l'autre ils sont destinés à favoriser l'union sexuelle et la production de nouveaux individus »...

« Je reconnais sans peine que l'analogie entre les actes préli-

minaires de l'impulsion sexuelle et les actes par lesquels se réalise l'impulsion de l'enfant est frappante. Mais il faut tenir compte avant tout des différences fonctionnelles qui séparent les uns et les autres, ainsi que des différences, tout à fait essentielles, qui existent entre les actes qui, dans les deux cas, servent à l'accomplissement de la fonction ».

*
* *

Nous ne voulons pas quitter ce domaine des problèmes de sexualité et de déviations de l'instinct, sans avoir signalé l'intérêt puissant qui se dégage de la lecture du roman de Zweig : « La confusion des sentiments » (traduit de l'allemand par Alzir Hella et Olivier Bournac, librairie Stock, 1929). On sait quel portrait vivant de Freud a crayonné le romancier tchèque et combien saisissante est sa présentation de la fondatrice de la « Christian science », Mary Baker Eddy. Nous aurons à revenir sur ces deux livres qui constituent les deux premières parties d'une trilogie consacrée à la guérison par l'esprit, le dernier volet du tryptique étant une peinture de Mesmer.

Dans sa « confusion des sentiments », Zweig fait raconter par un universitaire arrivé au faîte de sa carrière l'étrange aventure qui lui est arrivée lorsqu'il était jeune étudiant. Il avait fait alors la rencontre d'un maître dont la personnalité puissante s'imposait à ses élèves et dont lui-même subit particulièrement l'emprise, non sans s'étonner toutefois de certaines étrangetés. Le livre nous fait assister, avec un art consommé, à la découverte progressive de ces bizarreries et nous impose peu à peu l'angoisse du mystère qui se cache sous la personnalité de ce maître fascinant ; et finalement vient l'aveu, profondément émouvant, de la déviation homosexuelle, qui empoisonne la vie psychologique et morale de cet homme, qui a pourtant pu croire un moment qu'il trouvait dans le mariage le hâvre rêvé.

On rencontre dans la littérature contemporaine des aveux cyniques et quasi des plaidoyers, peut-être peu sincères, des amoureux de Corydon. On trouve aussi des revendications — j'allais dire des querelles de ménage — à la Wilde et à la Douglas. Il n'existe pas, à notre connaissance, de pages qui montrent avec

autant d'exactitude l'horrible misère de ces pauvres malades. Les médecins qui ont reçu de telles confidences et les confesseurs qui ont écouté de tels aveux ne manqueront pas de retenir ce document dont s'exhale un tel sentiment de pitié, et qui est présenté avec tant d'art[1]...

Docteur René BIOT.

Chronique de théologie morale

D. Morale fondamentale

16° Léonard LEHU. *La Raison règle de la Moralité d'après S. Thomas.* In-16, 264 p. de la Bibliothèque Théologique. P. 15 fr. Gabalda.

17° H. D. NOBLE. *Les Passions dans la vie morale.* I. *Psychologie de la Passion.* 1 vol. in-8° couronne, 300 p. II : *Moralité de la Passion.* 1 vol. in-8° couronne, 328 p. P. 30 fr. les 2 vol. Lethielleux.

18° Entretiens de JUILLY. *Comment juger la sociologie contemporaine.* In-8°, 243 p. P. 12 fr. Editions Publiroc.

E. Etudes sur les moralistes

19° P. ARCHAMBAULT. *St François de Sales* (Collection des Moralistes chrétiens). In-8°, 319 p. P. 20 fr. Gabalda.

F. Divers

20° J. J. GEARON. *Le Spiritisme : sa faillite.* In-8°, 193 p. S. P.

21° R. GARRIGOU-LAGRANGE. *La Providence et la confiance en Dieu.* In-8° écu, 410 p. P. 20 fr. Desclée de Brower.

22° JANVIER. *La Passion de N.-S. J.-C. et la Morale chrétienne.* I. in-8° écu, 240 p., P. 15 fr. Lethielleux.

1. Nous n'avons pu, faute de place, parler aujourd'hui du livre du docteur de Montet, « Le conflit et l'expérience », ni de celui de P. Janet, « La force et la faiblesse psychologiques ». Nous les analyserons dans une prochaine chronique.

23° H. SARRETTE. *Vertus démodées.* In-8° couronne, 92 p. P. 3 fr. Spes.

24° R. DE LA CHEVASNERIE, S. J. *La clef du bonheur.* In-16, 343 p. P. 10 fr. Chaudourne (Le Mans).

16. L. Lehu. *La raison règle de la moralité d'après S. Thomas.*

La règle prochaine de la moralité c'est la raison humaine « ratio humani ». Le sens de cette proposition thomiste dépend de la signification donnée à « la raison humaine ». A des profanes, il pourra sembler qu'aucune hésitation n'est possible sur cette signification ; c'est cependant pour en défendre une et en rejeter une autre que le P. Lehu a écrit cet ouvrage. Certains théologiens, en effet, se sont avisés que « ratio humana » pouvait être pris objectivement et signifier la raison humaine en tant que principe de spécification, ou la nature humaine en tant que raisonnable, tels Dom Lottin, le P. Elter, ils ont adopté ce sens, alors que les disciples les plus fidèles de S. Thomas, n'ayant pas même conçu la possibilité d'une telle interprétation, s'en tenaient à la traduction la plus naturelle qui prend « ratio humana » en son sens subjectif, c'est-à-dire faculté de jugement et de raisonnement.

L'importance de la question, on le voit, est toute théorique, car les lois, principes et applications d'ordre moral ne subiront aucun changement, qu'on suive l'une ou l'autre thèse, la raison, en effet, si elle est bien faite, et elle l'est, juge du bien et du mal en se fondant sur la nature humaine en tant que raisonnable. Peut-être y a-t-il plus en cette divergence question de vocabulaire que question de choses. Aussi l'ouvrage du P. Lehu se présentera-t-il plus comme un ouvrage d'exégèse thomiste que comme un ouvrage de théologie morale. De l'ouvrage d'exégèse il a en général les caractères : l'abondance des citations, la discussion sèche mais serrée des textes de S. Thomas, la discussion pénètre jusqu'à la ponctuation, car l'auteur se dit « bien persuadé qu'une ponctuation rationnelle équivaut presque à un demi-commentaire du texte ». Ouvrage d'allure vraiment scientifique par conséquent, et qui ne laisse dans l'ombre aucun aspect de la question. De l'ouvrage scientifique, il lui manque cependant, à certaines pages du moins, un caractère : la sérénité.

La rédaction de certaines notes (p. 91), l'emploi de certains procédés typographiques (p. 99), la manière de s'opposer aux adversaires (p. 115, 124), le choix de certains exemples et la manière de les développer (p. 27, 234) ne sont plus du genre scientifique, mais du genre polémique. Sans rien enlever à la valeur réelle de l'ouvrage, ces procédés ne facilitent pas l'adhésion aux opinions cependant bien fondées de l'auteur.

17. H. Noble, O. P. Les passions dans la vie morale.

Ces deux volumes constituent la deuxième et troisième série de la collection « La Vie morale d'après S. Thomas ». La première série d'études avait pour titre « la Conscience Morale ». Les lecteurs de la « Conscience Morale » retrouveront dans cette étude sur les passions dans la vie morale les mêmes qualités si sympathiques du psychologue clairvoyant et érudit, du philosophe thomiste et moderne, de l'écrivain adapté à son sujet et agréable qu'est le P. Noble. Ces deux volumes se lisent d'un bout à l'autre avec plaisir, et si le plaisir éprouvé est le signe du beau « quod visum placet », ils constituent une belle œuvre. Les lecteurs n'y trouveront pas que plaisir, mais une richesse d'analyse psychologique et morale, un sérieux de documentation, une connaissance de S. Thomas et des spécialistes les plus actuels en la question, qui font de cette étude une des plus fouillées, des plus complètes, des plus « à la page » que nous ayions sur les « Passions et leur rôle dans la vie morale ». Non seulement les techniciens proprement dits tels que professeurs de psychologie, de morale, y chercheront leur bien, mais les directeurs de conscience, les éducateurs, les prédicateurs auront à prendre en ces analyses à la fois poussées et respectueuses de l'unité du réel. Si la valeur d'un chirurgien dépend pour une part de la connaissance qu'il a de l'anatomie et de la physiologie humaine, la valeur de celui qui a charge de conduire lse autres dans l'usage des passions dépend aussi de la connaissance qu'il a de ce qu'on pourrait appeler l'anatomie et la physiologie de ces passions, or l'ouvrage du P. Noble apporte des facilités de connaissance approfondie.

Le premier volume est consacré tout entier à l'analyse psychologique de la passion. L'auteur, en suivant de très près S. Thomas et en le complétant très heureusement par les données

les plus récentes de la physiologie et de la psychologie, étudie d'abord la passion en elle-même. Il recherche de quelle faculté elle est l'acte, de quels éléments elle est composée, quelles causes la produisent, quels sont les différents mouvements passionnels spécifiques. Il insiste avec raison sur le double aspect physiologique et psychique de la passion et sur l'intégration en un seul phénomène humain de ces deux aspects sur « l'unité foncière et vivante du fait passionnel ». Après cette analyse, il montre quelles peuvent être les relations entre les passions actes de l'appétit sensitif et l'acte de la volonté ou appétit intellectuel, relations tantôt de coïncidence, tantôt de domination, tantôt de soumission. L'étude de ces relations importait à la fin que se propose le P. Noble, puisqu'il n'y a de vie morale que par la volonté. Aussi s'est-il appliqué d'une façon très spéciale et quasi minutieuse à cette analyse des relations entre passions et volonté, analyse délicate parce qu'elle porte sur deux ordres de nature différente, difficile aussi parce qu'elle risque de ne pas respecter l'unité de la vie. La réussite est complète et s'il fallait donner un prix d'excellence à l'une des parties de l'ouvrage, c'est à celle-ci que je la décernerais. Suivent trois chapitres sur le tempérament passionnel, l'habitude passionnelle, la pathologie de la passion, dans lesquels l'auteur s'est beaucoup inspiré d'ouvrages très récents de psycho-physiologie. Une impression se dégage très nette du rapprochement de ces ouvrages, récents par la méthode et par les conclusions, avec l'œuvre de S. Thomas si bien mise à contribution par le P. Noble : c'est la modernité de l'œuvre de S. Thomas en cette étude psychologique des passions, et ceux qui auraient tendance à porter contre S. Thomas l'accusation d'a priorisme n'auront qu'à lire les textes utilisés par le P. N. pour abandonner l'accusation.

Le second volume a pour objet la moralité de la passion. Les modernes, on le sait, ont restreint le sens du mot passion, et ne lui ont conservé que l'aspect péjoratif ; pour eux la passion est désordre, le problème de la moralité de la passion ne se posera donc qu'en fonction du désordre ou du mal. Il n'en est pas ainsi pour S. Thomas et les théologiens catholiques : pour eux la passion est un fait psychologique d'ordre sensitif, qui n'est pas caractérisé moralement. Sans doute la passion, de par sa nature même, tend à faire vivre l'homme plus en être sensible

qu'en être raisonnable ou volontaire, plus en être impressionnable qu'en être vertueux, mais une sensibilité dirigée, une passion orientée vers l'objet de la volonté ne sera-t-elle pas un principe de force dans l'action, un bien ou un mieux par conséquent. Le problème de la moralité de la passion ne se posera plus seulement en fonction du mal, mais aussi en fonction du bien. La solution de ce problème consistera à chercher et à trouver dans quelles conditions la passion s'oppose à la vie volontaire vertueuse ou au contraire la favorise et la fait plus active. Le P. Noble dans cette seconde partie de son étude examine dans quelles relations les passions, le tempérament passionnel, le déséquilibre passionnel sont avec la moralité de l'action, dans quelle mesure ils peuvent supprimer, diminuer, augmenter la responsabilité morale du mal auquel ils portent ; comment la passion peut devenir vertueuse et quelle influence elle prend alors dans l'ensemble de la vie morale. Cette dernière partie particulièrement importante prend l'allure d'une étude générale sur le rôle de la sensibilité dans la vie morale de l'homme. Après avoir montré les méfaits de la sensibilité dans notre vie morale, méfaits trop évidents, l'auteur montre les bienfaits possibles de cette sensibilité dans les différents moments de l'agir : dans l'établissement et la vie des convictions intimes principes de vertu, dans les mouvements de la volonté ou décisions, dans la vie d'action extérieure ou de réalisation. La doctrine chrétienne vraiment humaine en cela, répugne aux exagérations du stoïcisme qui demandait au vertueux d'être sans passion ni émotion, d'être insensible à droite comme à gauche. « Eh bien non, la vertu ne consiste point à ne pas avoir de sensibilité, à demeurer imperturbablement froid et impassible. S. Thomas se revendique d'Aristote pour dire que cette volonté d'insensibilité est un vice, une faute ; car il n'y a pas d'opposition entre la vertu et la passion. » — « Une sensibilité vive, mais souple et assagie, constitue une force d'un grand poids pour l'application volontaire requise à toutes nos activités, celles de l'esprit, du cœur, et celles de notre devoir humain. » Telles sont les conclusions que le P. Noble emprunte à S. Thomas, conclusions d'optimisme.

Comme la première, cette seconde partie est surtout œuvre d'analyse. Le P. Noble nous promet pour plus tard une étude de « l'organisation vertueuse de la conscience », c'est-à-dire des

moyens théoriques et pratiques de se servir au mieux des différentes forces de sensibilité et de raison ; il fallait avant d'enseigner la mise en œuvre avantageuse, examiner avec soin les relations ontologiques des unes et des autres, faire comme de l'anatomie et de la physiologie morales. Cette analyse cependant à elle seule comporte des leçons pratiques sur lesquelles le P. Noble a pris plaisir à insister. Tout son chapitre, remarquable de profondeur et de nuances, sur la répression de l'habitude passionnelle, est une étude de direction spirituelle qui sera fort utile, dans la pratique, aux confesseurs et à ceux qui ont à redresser leur vie de vertu. Il en faudrait dire autant des chapitres sur la part de la sensibilité dans la vie morale. Et c'est l'un des principaux charmes de cet ouvrage, d'être très pratique en même temps que très spéculatif, très près de l'action en même temps que tout dans les principes.

18. Entretiens de Juilly : *Comment juger la Sociologie contemporaine.*

Cinq conférences faites à la Semaine de Juilly par des auteurs que rapprochent la compétence, la sincérité, le même esprit de droiture scientifique, les mêmes convictions. Les auteurs sont MM. Delor, R. Troude, Doucy, Trouard-Riolle, le P. Lemonnier, Georges Goyau a ajouté un épilogue qui donne le sens moral de ces cinq études scientifiques. La première de ces conférences détermine l'objet propre de la sociologie et fixe les limites dans lesquelles celle-ci doit se tenir pour rester scientifique et ne pas devenir une pseudo philosophie sans fondement. Science d'observation, elle dégage des faits sociaux leurs causes immédiates, l'objet cause finale des comportements sociaux ; lui demander un fondement de morale, c'est dépasser ses possibilités et s'engager dans un domaine où elle n'a plus pouvoir ; si certains de ses docteurs l'ont fait cependant, c'est au prix d'une inconséquence. Les trois conférences suivantes montrent indirectement mais avec d'autant plus de force comment dans l'étude du problème religieux, de la valeur de la raison, de l'institution familiale. Durkheim, Lévy-Brühl et leurs vulgarisateurs d'Etat, se sont peu tenus à la vraie méthode sociologique, combien peu sérieuse était leur documentation expérimentale, et combien aventureuses, arbitraires, fausses sont les conclusions énoncées par eux. La religion est un fait d'origine sociale, affirmait Dur-

kheim, l'éthiologie comparée force à conclure que cette origine sociale de la religion non seulement ne répond pas aux faits, mais leur est hétérogène. Il y a eu un état prélogique de la pensée humaine, affirmait Lévy-Brühl ; l'ethnologie comparée montre qu'il n'en est rien ; « on peut déclarer sans hésitation et sans ironie, ajoute M. Troude, que les travaux de M. Lévy-Brühl appartiennent au stade préscientifique de l'Ethnologie comparée. »

Ce sont cependant ces conclusions peu scientifiques de la sociologie de Durkheim et de Lévy-Brühl que les programmes officiels veulent donner pour base à une morale, à un idéal de vie. La quatrième conférence cite en abondance les instructions officielles qui imposent aux directeurs et aux élèves des écoles normales l'enseignement de cette nouvelle morale pour le moins amorale ; elle cite des extraits du manuel de sociologie le plus répandu dans les écoles normales, extraits qui manifestent ce qu'a de pernicieux cette doctrine qu'on propose comme idéal de vie.

On le voit, cet ensemble d'études est un procès, et un procès sévère, non de la sociologie scientifique que nos auteurs estiment et cultivent, mais d'une sociologie pseudo-scientifique, parce que détournée de son objet et de sa vraie méthode, dangereuse par l'usage qu'on en fait pour fausser des esprits, déformer des consciences. En ces pages ceux qui ont été troublés par une fausse science, ceux qui ont à conseiller, à diriger ces esprits troublés, ceux qui ont à lutter contre un enseignement tendancieux trouveront des lumières apaisantes et des armes fortes.

19. P. Archambault. *S. François de Sales.*

Rien ne vaut, pour faire connaître avec exactitude une doctrine morale ou autre, que de la faire exposer par celui-là même qui l'a pensée et enseignée. De ce principe s'inspire la collection des « moralistes chrétiens » ; aux auteurs chargés de présenter la doctrine des grands maîtres, elle ne laisse que la seule fonction de choisir, ordonner, mettre des accents. A cela devait donc se borner et s'est borné en fait le rôle de M. Archambaud en ce S. François de Sales. Mais choisir, ordonner, mettre des accents n'est-ce pas disposer de la doctrine d'un homme ; l'abbé F. Vincent et l'abbé Brémond ne se sont pas servis d'autres moyens pour nous présenter, le premier un S. François anthro-

pocentriste et volontariste, l'autre un S. François théocentriste et mystique dégagé du volontarisme. Il ne faut donc pas minimiser la part de M. Archambaud en cette étude sur S. François moraliste, ni lui refuser, le moins que ce soit, le gré que nous lui devons pour nous avoir montré un S. François tel que nous le connaissions et nous l'aimions : « équilibre de la sensibilité et de l'intelligence ; équilibre de l'action et de la contemplation ; équilibre de la spontanéité intérieure et de la contrainte extérieure ; équilibre de la nature et de la grâce ; équilibre de l'effort ascétique et de la quiétude mystique ; tout chez notre saint est équilibre et tend vers l'unité ».

D'aucuns chicaneront M. Archambaud sur la division choisie par lui pour ordonner la doctrine de S. François ; et de fait si l'auteur ne prenait soin à chaque tête de chapitre d'expliquer les relations qui unissent en les distinguant les objets de ces trois chapitres : principes, vertus, moyens, on ne verrait pas ce qui fait la cohésion d'une telle division. Mais comment n'être pas un peu « conventionnel » dans la systématisation d'une doctrine toute vivante, toute en action ; et quand on sait que le traité des vertus n'est qu'un traité des principes appliqués aux circonstances, aux exigences concrètes de la vie, on saisit parfaitement le fil des idées : principes, principes appliqués, mise en œuvre. L'Introduction à la Vie Dévote, le Traité de l'Amour de Dieu, les Lettres à sainte Chantal ont fourni, on s'en doute, la plus grande part des textes cités. Et à la lecture de ces citations, on comprend la valeur du principe suivant lequel se développe la collection des moralistes chrétiens, et le respect qu'en a eu M. Archambault. Peut-on lire sur la morale de S. François de Sales quelque chose de plus expressif et de plus agréable que des morceaux choisis des œuvres de S. François de Sales, et choisis avec tact, goût et sens chrétien.

20. P.-JJ. Gearon. *Le Spiritisme, sa faillite.*

« Faut-il, dans certains phénomènes spirites, admettre un élément préternaturel ? » Le livre du P. Gearon est une réponse motivée à cette question, et cette réponse est très catégorique, sans hésitation ni réserve : « Quant à l'existence d'un phénomène préternaturel quelconque, nous soutenons fermement qu'en l'absence de supercherie délibérée les phénomènes du spiritisme sont dus à des causes *naturelles*, bien que ces causes soient

anormales. » L'auteur connaît les hésitations ou même les affirmations contraires de certains théologiens catholiques, il laisse pour compte ces affirmations à leurs auteurs et prouve sa thèse. Après avoir rappelé la genèse malhonnête du spiritisme moderne, il montre comment ce spiritisme a besoin pour vivre d'obscurité, de supercherie, de « trucs » auxquels se laisse prendre l'honnêteté méthodique et scientifique de certains savants. En spiritisme comme en bien d'autres choses, les fils de ténèbres sont plus habiles que les fils de lumière et leur malice déroute même la rigueur de la méthode la plus scientifique en circonvenant ceux qui s'en servent. L'auteur donne de nombreux exemples de supercherie spirite et sa conclusion, sans avoir besoin d'être péremptoirement démontrée, paraît toute naturelle au lecteur. Si la supercherie ne peut tout expliquer, inutile de passer d'un bond dans le préternaturel pour chercher une explication, la nature elle-même nous présente assez de causes, inconnues de nous dans leur essence, mais qui se manifestent dans des phénomènes d'ordre tout naturel : hallucination, pensée subconsciente, sommeil et conscience hypnotiques, etc.

C'est tout cela qu'expose l'ouvrage du P. Gearon, avec une spontanéité un peu insouciante d'ordre et qui, pour cela, déplaira à certains, plaira à d'autres, avec plus de faits énoncés que d'analyses poussées. Peut-être ne convaincrait-il pas un esprit exigeant, il lui apporterait, du moins, et en abondance, les éléments nécessaires pour détruire des préjugés et amorcer une recherche sérieuse.

21. R. Garrigou-Lagrange. *La Providence et la confiance en Dieu.*

Dans ce nouvel ouvrage du P. Garrigou-Lagrange, la métaphysique la plus haute et la théologie la plus spéculative sont traitées en fonction de la piété, préparées pour l'alimentation de la vie spirituelle ; je n'ajouterais cependant pas comme le prospectus de propagande qui annonce le volume « sous une forme accessible à toutes les âmes intérieures ». S. Paul distinguait plusieurs degrés dans l'adaptation, la préparation de la doctrine du Christ : aux uns il donnait du lait, aux autres de la nourriture plus solide qui demandait un travail d'assimilation plus considérable. L'ouvrage du P. G. est de la nourriture so-

lide, et qui y chercherait sur la Providence et la confiance en Dieu des pensées presque toutes vécues à l'avance par celui qui les lit, comme on en trouve dans un traité de l'amour de Dieu de S. François de Sales, ou dans l'Histoire d'une âme de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, se trouverait déçu. Est-ce un défaut ? Pas du tout, question de genre, et j'en connais qui, pour leur méditation quotidienne, préféreront ce genre plus près de la métaphysique, qu'un autre plus proche du tout vécu.

Le titre du volume n'énonce qu'une partie du sujet traité, ou du moins n'évoque pas de prime abord toute l'ampleur du sujet. Avant d'étudier la Providence proprement dite et la conduite que nous devons avoir à son égard, l'auteur a fait en bref toute une théodicée naturelle : il rappelle les preuves de l'existence de Dieu d'après S. Thomas et tout ce que la raison nous fait connaître des perfections divines, en ajoutant les compléments que nous a apportés la Révélation sur chacune de ces perfections. S'étonner de ce rappel si développé serait méconnaître combien ces vérités naturelles facilitent à certains esprits la vie intime et personnelle des vérités révélées elles-mêmes. Cette partie surtout rationnelle n'est cependant qu'une préparation à l'exposé de la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament sur la réalité de la Providence et sur ses caractères d'universalité, d'infaillibilité, de bonté.

Ensuite, s'inspirant de la doctrine exposée par St Fr. de Sales, Bossuet, le Père de Caussade, l'auteur montre comment l'abandon confiant est, de notre part, la seule attitude qui convienne envers cette Providence de Dieu ; il marque les vraies qualités d'un abandon surnaturel qui n'est point quiétisme, mais application au devoir du moment, fidélité jusque dans les plus petites choses; il rappelle la conduite de la Providence à l'égard de ceux qui pratiquent cet abandon, et l'invitation qu'Elle leur fait à tous de monter jusqu'au sommet de la vie de grâce, à la vie mystique, prélude de la vie du ciel.

On retrouve en ces pages la même vigueur de dialectique, la même richesse doctrinale que dans les ouvrages précédents du P. Garrigou-Lagrange.

22. R. P. Janvier. *La Passion de N. S. J.-C. et la morale chrétienne.*

Ce n'est pas du nouveau que publie l'ancien conférencier de Notre-Dame, il réunit en 2 volumes ses vingt-deux prédications sur la Passion, et cette seule réunion manifeste, sans que l'auteur se soit le moindrement préoccupé de ce point de vue, la richesse d'une pensée et d'un art oratoire qui ont pu vingt-deux fois donner à un même auditoire des leçons variées sur un thème unique. Il est vrai que ce thème était la Passion et comme le dit le P. Janvier dans un de ses exordes : « dans la dernière page de sa vie, le Sauveur a écrit tous ses enseignements, c'est même là qu'Il les a mis dans leur plus saisissant relief. L'Evangile contient toute la foi, la Passion résume tout l'Evangile. Quand on médite le récit où se clôt le livre sacré, on se sent de plus en plus impuissant à en extraire tout ce qu'il renferme de lumière et de leçons. Les mystères y apparaissent soulignés de traits de sang, les règles de la conduite y sont gravées en caractères ineffaçables. « Ce sera la richesse de ces 2 volumes, d'exposer toute la morale chrétienne en fonction de la Passion du Christ, de l'exposer non d'une façon didactique et sèche. mais avec cet art sérieux et viril qui caractérise la manière oratoire du P. Janvier.

23. H. Sarrette. *Vertus démodées.*

Ces vertus sont le travail, la ponctualité, l'ordre, l'économie, la modération, l'amabilité, la tendresse, et, comme on le devine à cette seule énumération ou même au seul titre, les destinataires de ce plaidoyer sur les vertus démodées sont des jeunes filles. En bonne psychologie, la destination dictait la manière de plaider, d'où le ton enjoué et alerte dont a usé le conférencier, car il s'agit de conférences, pour faire aimer à son auditoire et à ses lectrices, des choses aussi sérieuses et graves que le travail, l'économie et la modération. Pas de démonstration rationnelle, à quoi bon, mais des exemples vivants empruntés à la vie quotidienne : à l'atelier, au magasin, au métro, etc. Mais l'enjouement et la vie rapide n'enlèvent rien, au contraire, à la profondeur de la vérité, au sérieux de la leçon.

24. R. de la Chevasneraie. *La clef du bonheur.*

Quel beau titre pour fermer une chronique de morale, et quel beau livre à analyser. Le mot « livre », d'ailleurs n'exprime pas exactement le genre littéraire de l'ouvrage, un livre se lit, or on

se demande parfois en tournant les pages du volume, si on lit ou si on entend, tant est évocatrice de paroles, de gestes, d'attitudes, de sentiments tout vivants, de piété vécue, la manière de l'auteur. Et cette manière convient parfaitement en la circonstance, puisque la « clef du bonheur » est une série d'instructions de retraite sur l'esprit d'enfance « sicut parvuli ». Est-ce à dire que cette retraite soit pour des enfants ? Les destinataires ne peuvent se deviner : tantôt on la croirait faite pour des enfants, car il y a « des histoires » et des histoires charmantes ; mais 8 jours pleins pour des enfants, c'est beaucoup ; tantôt on la croit faite pour des hommes mûrs, la doctrine est si forte. Elle est faite pour tous, et les âmes quelles qu'elles soient, y trouveront un auxiliaire puissant et efficace dans leurs essais de vision du Bon Dieu.

Ph. MOREAU.

Chronique de Philosophie

I. L. de Raeymaecker, *Metaphysica generalis*, t. I, *Doctrinae expositio*, t. 2, *Notae historicae*, 2 vol., ensemble 450 pp., Louvain 1932, Imprimerie E. Warny, 50 fr. les 2 volumes.

II. M. Barbado, O. P., *Introduction à la psychologie expérimentale* (traduction franç. de Ph. Mazoyer), 1 vol. in-8 raisin de 592 pp., Paris, Lethielleux, 1931, 40 francs.

III. Gaston Bachelard, *L'Intuition de l'instant*, 1 vol. de 129 pages, Paris, Stock, 1932, s. p.

IV. René Guenon, *Les états multiples de l'être*, 1 vol. de 141 pp., Paris, Editions Véga, 1932, 20 francs.

V. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P., *Le Réalisme du principe de finalité*, 1 vol. de 261 pp., Paris, Desclée, 1932, 20 francs.

VI. Bernhard Rosenmöller, *Religions-Philosophie*, 1 vol. de viii-168 pp., Aschendorff, Münster (Westf.), 1932, 7 m. 70.

VII. J. Maritain, *Le Songe de Descartes*, 1 vol. de xii-345 pp., Paris, Editions Corrêa, 1932.

VIII. J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque, de Platon à l'ère chrétienne*, 1 vol. de 332 pp., Paris, Les Belles Lettres, 1931.

IX. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1 vol. de 329 pp., Paris, Vrin, 1932, 32 francs.

X. M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, 1 vol. de 224 pp. (n° 20 des *Cahiers de la Nouvelle Journée*), Paris, Bloud, 1932.

I. Le manuel de métaphysique générale de M. L. de Raeymaeker se recommande, d'abord, par sa doctrine rigoureusement thomiste, ensuite par sa brièveté et sa clarté, mais de telle

sorte que la brièveté ou la concision résultent, non d'arbitraires limitations dans le choix des questions à étudier, mais d'une remarquable habileté à présenter les problèmes sous leur aspect le plus formel et à ramener les doctrines à leurs termes essentiels ; et la clarté provient elle-même du plan judicieux de l'ouvrage et de la précision des formules où s'exprime la doctrine.

M. de Raeymaecker a divisé son manuel en deux tomes, consacrés, le premier, à l'exposé de l'ontologie thomiste, le deuxième, aux notes historiques. Nous croyons que cette division est très heureuse. Trop souvent, dans les manuels, l'exposé doctrinal est encombré par les considérations historiques : outre que la suite des idées risque d'en être moins visible, le « tintamarre des cervelles philosophiques » (pour parler comme Montaigne) trouble l'étudiant, en surchargeant son esprit de notions disparates au milieu desquelles il a de la peine à se reconnaître. Certains auteurs de manuels scolastiques, avertis de ce danger trop certain, ont pris le parti héroïque de renoncer à toute vue historique, ou, en tout cas, d'exposer les systèmes philosophiques en quelques mots rapides et très insuffisants. Remède dangereux : les discussions historiques ont l'avantage d'attirer l'attention sur les divers aspects des problèmes et de contraindre aux précisions et aux distinctions nécessaires. Or, pour que ces résultats soient acquis, il importe que l'exposé historique soit sérieux et ne se borne pas à exécuter, par exemple, Descartes, Kant ou Hegel, avec quelques *delirat* ou *insanit* aussi péremptoires qu'inopérants.

Le plan adopté par M. de Raeymaeker résout avantageusement cette question de méthode. L'exposé historique, étant traité à part, peut recevoir le développement requis pour être autre chose qu'une banale nomenclature, sans encombrer pour autant l'exposé doctrinal. D'autre part, le fait pour l'étudiant d'avoir été mis *d'abord* en possession d'une doctrine ferme et vraiment systématique lui permet d'aborder l'histoire des doctrines avec un esprit critique, au lieu d'éprouver cette sorte d'ahurissement que tous les professeurs constatent chez les étudiants qui débutent *ex abrupto* par l'histoire.

Aussi pensons-nous que ce nouveau manuel de métaphysique générale (qui se présente aussi fort bien, du point de vue typo-

graphique) ne manquera pas d'être apprécié des maîtres et des étudiants.

II. Certains pourraient trouver paradoxal que l'on mît la psychologie expérimentale sous le patronage d'Albert le Grand et de saint Thomas. Ils montreraient par là qu'ils sont peu au courant des conceptions de ces deux grands esprits. L'un et l'autre, en effet, n'ont jamais cessé d'affirmer que, dans les sciences naturelles, — et pour une part importante, la psychologie entre dans cette catégorie, — c'est l'expérience qui doit juger en dernier ressort, et par conséquent, qu'il importe d'abord de la consulter soigneusement, de classer les faits qu'elle nous livre et d'en chercher les causes prochaines, ou, en d'autres termes équivalents, mais plus modernes, d'en déterminer les lois empiriques. « Pour moi, écrivait Albert le Grand, je ne reconnais aucune autorité dans les sciences naturelles aux livres qui n'apportent pas de raisons empruntées à ces mêmes sciences. Ceux qui, dans l'étude de la nature, négligent l'expérience des sens, se préparent à se tromper eux-mêmes et à induire les autres en erreur. » Saint Thomas s'exprimait dans le même sens : « Les jugements de l'entendement, disait-il, doivent s'adapter à ce qui est démontré par l'expérience des sens, lorsque les propriétés connues expérimentalement suffisent pour découvrir la nature des objets... C'est pourquoi, dans la philosophie naturelle, le processus de connaissance doit avoir pour terme l'expérience des sens, de telle sorte qu'on juge des choses en conformité avec les données fournies par eux. » « Qui néglige les données sensibles dans les choses naturelles, ajoutait-il, ne peut que tomber dans l'erreur. »

La question de principe ou de méthode reçoit donc, dans la doctrine de saint Thomas, une solution claire et parfaitement correcte. Qu'après cela, les scolastiques médiévaux aient commis des erreurs dans l'application de la méthode, comment s'en étonner, alors que leurs moyens d'observation et d'expérimentation étaient si précaires ? Au fond, les principes si nettement établis avaient plus d'importance que les observations réalisables à cette époque, car ils commandaient, dès que les circonstances s'y prêteraient, tout le développement scientifique ultérieur.

Tout cela, le R. P. Barbado, dans son *Introduction à la psychologie expérimentale*, excellemment traduite par Ph. Mazoyer,

l'a bien mis en lumière, avec une richesse d'information et une force de raisonnement des plus remarquables. En réalité, cet ouvrage n'est pas simplement, comme on pourrait le croire, une étude de méthodologie, ou de philosophie médiévale, mais, pour la majeure partie, une sorte d'histoire de la méthode psychologique au cours des siècles. Elle s'achève sur des chapitres qui résument les enseignements de l'enquête historique, et qui donnent, l'un, un essai de division ou d'organisation systématique des matières de la psychologie empirique, l'autre, une série d'observations très suggestives sur les relations de la psychologie empirique avec quelques-unes des sciences limitrophes, métaphysique, sociologie, physiologie, psychologie rationnelle. L'auteur insiste très justement sur la nécessité d'associer l'observation empirique au raisonnement, et aussi le raisonnement métaphysique à l'observation. Tout psychologiste, dit-il, devrait prendre pour devise le titre donné par François Bacon à l'un de ses livres : « Cogitata et visa de interpretatione naturae ». L'*observé* et le *pensé*, tels sont les deux éléments indispensables dans l'étude des êtres naturels. Toutefois, la pensée doit être subordonnée à l'observation ; car nous ne pouvons prétendre que les faits s'adaptent à nos théories, alors que nos théories doivent s'adapter aux faits. De là ce très important principe de saint Thomas « qu'afin de ne pas errer dans les sciences naturelles il est nécessaire de commencer par l'expérience... D'autre part, saint Thomas énonce une loi psychologique très certaine, en disant que l'entendement humain ne se contente pas de connaître des effets, ni de savoir qu'ils ont une cause, mais qu'ensuite il lui reste un vif désir de pénétrer plus avant et de découvrir la nature de cette cause » (p. 480).

Tous les psychologues auront intérêt et profit à étudier cette *Introduction* qui joint à l'information historique presque exhaustive de l'érudit la rectitude de jugement du vrai philosophe.

III. M. Baston Bachelard, s'inspirant des vues développées par M. Roupnel dans sa *Siloë*, propose une philosophie de la durée où l'instant devient l'unique réalité. Le temps apparaît comme absolument discontinu et la durée n'est plus qu'un nombre dont l'unité est l'instant. De même, habitude et progrès ne sont que

des groupements d'instants, les phénomènes les plus simples du temps.

M. Bachelard déploie une vraie ingéniosité, sinon à démontrer, du moins à exposer ces thèses ou ces intuitions, en un style d'un grand agrément. Les discuter pas à pas serait long. Disons seulement que M. Bachelard nous paraît revendiquer très justement contre Bergson la réalité de l'instant, c'est-à-dire, ici, du discontinu *au sein même du continu*. Mais, sans doute, la réalité du continu ou de la durée doit être sauvée aussi. L'expérience nous impose l'une et l'autre. M. Bachelard, en concevant d'une manière plus métaphysique (et non à la manière véritablement absurde de l'empirisme) la notion de substance, se rendrait peut-être compte qu'elle n'a pas qu'une valeur pragmatique ou sociale, mais une vraie valeur explicative : en elle et par elle se résout l'antinomie du continu et du discontinu. Supprimer simplement l'un des termes donnés par l'expérience est toujours le fait d'une philosophie un peu paresseuse. Ce qui ne l'empêche pas d'être brillante, — et celle de M. Bachelard l'est éminemment.

IV. M. Guénon est animé d'un grand zèle pour les doctrines de Védantâ. Son dernier ouvrage *Les états multiples de l'être* expose la théorie des états multiples d'abord dans son principe, puis, plus particulièrement, dans les applications qui concernent l'être envisagé sous son aspect humain. Ceux qui s'intéressent à cette philosophie en trouveront un exposé parfaitement clair dans l'ouvrage de M. Guénon. Mais pas l'ombre d'une critique : pour M. Guénon, tout cela va de soi.

V. Une partie des études qui composent l'ouvrage du R. P. Garrigou-Lagrange sur *Le Réalisme du principe de finalité*, ont déjà paru en diverses revues. Mais, d'un côté, ces diverses études sont parfaitement liées entre elles, et, de l'autre, elles prennent même, par leur réunion, un plus puissant relief, en tant que leur finalité, à elles aussi, en devient plus évidente. Il s'agit, en effet, de montrer que le principe de finalité, *omne agens agit propter finem*, ne mène pas moins à Dieu que celui de la causalité efficiente. C'est à tort qu'on le néglige trop souvent au profit de ce dernier, comme s'il avait moins de valeur explicative. En fait, finalité et efficience sont intimement liées : pas d'efficience sans

finalité. Par suite, dans tous les domaines, comme le montre si souvent saint Thomas, l'ordre des agents correspond à l'ordre des fins.

Dans la première partie de l'ouvrage, le R. P. Garrigou-Lagrange traite du principe de finalité en lui-même et prouve que sa valeur ontologique et transcendante implique à l'évidence le primat de l'être sur le devenir. La deuxième partie est consacrée aux applications primordiales du principe de finalité, en ce qui concerne l'activité de l'intelligence et de la volonté. Dans ces pages, le R. P. Garrigou-Lagrange aborde la question, soulevée naguère par M. Et. Gilson, du réalisme thomiste, et défend la légitimité de l'expression de *réalisme critique*, pour définir la doctrine de saint Thomas. Pour le fond, il semble d'accord avec M. Gilson. Un dernier chapitre expose le corollaire du principe de finalité : *causae ad invicem sunt causae* et en montre toute la fécondité, chaque fois qu'il s'agit de passer d'un ordre à l'autre, de la matière inorganique à la vie végétative, de celle-ci à la vie sensitive, des sens à l'intelligence, de la vie intellectuelle à la vie de la grâce.

On connaît la manière du R. P. Garrigou-Lagrange : nette, claire, profonde et, bien entendu, du plus pur thomisme. Le travail dont nous parlons obtiendra l'attention des philosophes professionnels, et aussi de tous ceux qui, désirant s'initier à la pensée thomiste, cherchent un exposé qui leur en fasse pénétrer d'abord *l'esprit*. C'est que peu de philosophes thomistes excellent comme le R. P. Garrigou-Lagrange à mettre en vive lumière les *principes* fondamentaux de la doctrine de saint Thomas.

VI. Le travail de M. Rosenmöller sur la *Philosophie de la religion* ne traite pas le problème avec toute l'ampleur que ce sujet comporterait. Aussi bien n'était-il pas question, dans l'esprit de l'auteur, d'écrire un traité complet, mais seulement de définir l'objet de cette discipline et de montrer quelle place elle devrait occuper dans les préoccupations des penseurs contemporains. Sans doute, beaucoup d'études ont été consacrées, ces dernières années, à des questions connexes. Mais elles n'ont pas eu tous les résultats qu'on pouvait en espérer, parce que, estime M. Rosenmöller, elles ont négligé de se replacer délibérément dans le courant de la grande tradition philosophique du plato-

nisme chrétien, qui a dominé jusque vers le milieu du XIIIe siècle.

Cette déclaration très nette de l'auteur, tout son ouvrage s'applique à la justifier. M. Rosenmöller veut montrer que le principe de la pensée métaphysique réside dans l'aveu, naturel à la pensée humaine, de l'existence de l'Absolu, aveu qui est lui-même impliqué en toute vie spirituelle personnelle de l'homme, spéculative, éthique ou esthétique, — et que la religion naturelle dérive proprement de cet aveu essentiel, en tant qu'elle n'est rien d'autre que l'attitude personnelle que prend l'âme humaine par rapport à cet Absolu dont elle ne peut pas ne pas confesser l'existence.

C'est là ce que M. Rosenmöller appelle une doctrine de l'*illumination*. Et en effet, c'est bien, telle que l'auteur l'expose et la défend avec beaucoup de force et d'ingéniosité, la doctrine de saint Augustin, et il est vrai de dire qu'elle évite le double écueil de l'ontologisme et du rationalisme, comme il est juste d'affirmer et de montrer qu'elle apporte de grandes lumières sur le problème de la connaissance de Dieu et sur bien des questions connexes. Mais, d'autre part, rien de tout cela n'est vraiment étranger au thomisme. Saint Thomas a recueilli l'essentiel de la doctrine de l'illumination, en opérant, sur ce point précisément, avec une maîtrise admirable, la synthèse du platonisme et de l'aristotélisme, sous la régulation des principes chrétiens. La doctrine de l'illumination n'a donc pas achevé sa carrière dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Ou, si elle l'a achevée à cette époque, vaincue par l'aristotélisme triomphant, comment peut-elle aujourd'hui s'accorder à ce même aristotélisme, dont M. Rosenmöller nous dit, en commençant, qu'il accepte intégralement l'ontologie ?

Cette observation, d'ailleurs, n'est pas faite pour diminuer l'intérêt du travail de M. Rosenmöller, — qui est de premier ordre.

VII. Au moment où l'idéalisme, issu de la réforme cartésienne, aboutit à une faillite qu'il est désormais impossible de dissimuler et dont témoigne, d'ailleurs, assez clairement le désarroi contemporain, il y a intérêt à revenir sur les sources des doctrines idéalistes qui ont dominé depuis trois siècles la spéculation. Trop souvent, en effet, on prétend renoncer aux conséquences

sans cesser pour autant de cultiver les principes qui les engendrent, et ces entreprises paradoxales entretiennent ingénûment les maux qu'elles veulent guérir. *Principiis obsta.*

C'est à quoi aidera grandement le beau volume de M. J. Maritain, *Le Songe de Descartes.* M. Maritain, avec la pénétration et la vigueur que l'on connaît, nous montre d'abord comment est née d'un songe de Descartes la notion nouvelle de la science, ou, plus exactement, le Mythe de la Science : une, dérivée de Dieu, se déployant librement dans l'Absolu, engendrant l'universelle certitude, épuisant le réel et produisant le bonheur parfait de l'homme. La Science prend donc la place de la Sagesse, encore que Descartes ait prétendu réserver le domaine de la foi surnaturelle. Mais cela, il le fait sous une forme si radicalement inadéquate aux exigences de la loi, que le compromis, loin d'être durable, aboutit, chez les successeurs de Descartes au XVIIIe et au XIXe siècle, à la revendication absolue et universelle de la science à constituer la seule sagesse accessible à l'homme.

La ruine de la foi surnaturelle était loin, d'ailleurs, d'épuiser les conséquences inattendues, mais logiques, du cartésianisme. Oscillant de l'anthropomorphisme à l'agnosticisme, la théodicée rationnelle de Descartes compromet gravement les preuves de l'existence de Dieu, comme son mécanisme radical compromet la métaphysique. A la limite, c'est l'homme qui devient le centre du monde. Position qui flatte le vieil orgueil, mais aggrave le scandale que l'homme, « maître et possesseur de la nature », éprouve à se sentir quand même soumis à des forces qui l'écartèlent.

Lourd héritage et tragique aventure ! Le monde moderne n'a pas fini d'en supporter les suites, pour le bien et pour le mal. « Si l'on se place, écrit M. Maritain, au point de vue de ce qu'on pourrait appeler la sociologie de l'esprit, et qu'on tienne compte des conditions culturelles du début du XVIIe siècle, en particulier de la puissance humaine des préjugés désastreusement équivoques qui, immobilisant la sagesse, la liaient à une image périmée de la science du monde sensible, l'œuvre révolutionnaire de Descartes apparaît comme une œuvre de *déblоquage* historiquement nécessaire. Pour le bien et pour le mal cette œuvre a produit ses effets, il n'est pas question d'essayer de l'arracher de l'histoire. Mais il est sûr qu'aujourd'hui la rai-

son ne peut travailler utilement à la réforme générale dont chacun sent la nécessité que si elle-même d'abord elle se guérit des erreurs cartésiennes. »

VIII. Les problèmes d'origine n'ont jamais cessé de préoccuper l'esprit humain. D'où vient l'homme ? où va-t-il ? d'où vient l'univers dont il fait partie ? cet univers a-t-il commencé et doit-il finir ? Autant de questions auxquelles les religions et la réflexion philosophique se sont efforcées de fournir des réponses capables de satisfaire à la fois les aspirations du cœur et les requêtes de la raison.

Ces problèmes ont fait, en particulier, le fonds permanent de la spéculation grecque, de Thales de Milet jusqu'à la dispersion de l'École d'Athènes : même les penseurs qui, comme Epicure, prétendent s'abstraire des questions d'origine et de fin, décèlent, par ce qu'il y a de tendu dans leur abstention métaphysique, l'inévitable inquiétude du pourquoi radical de l'univers. Il existe un hellénisme de convention, où l'indifférence métaphysique des Grecs de la bonne époque fait figure de dogme intangible. Or rien n'est moins historique, s'il est vrai que, chez les plus grands penseurs de la Grèce, Platon et Aristote, le souci essentiel paraît bien être de résoudre les questions d'origine et de fin. Toutefois, chez eux, la méthode se présente comme rationnelle, et s'ils cèdent parfois, Platon surtout, aux traditions mythologiques et aux raisons du cœur, ils ne laissent jamais de tenter de les fortifier d'arguments proprement philosophiques. C'est en cela que consiste leur « sérénité ». Mais la recherche elle-même, dans son principe, est bien commandée par l'inquiétude métaphysique.

Telles sont les réflexions que ne manquera pas de suggérer le beau travail que vient de publier M. l'abbé J. Baudry sur *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque, de Platon à l'ère chrétienne* (Paris, « Les Belles Lettres », 1931), et qui lui a valu d'obtenir en Sorbonne le titre de docteur ès-lettres. Il serait difficile de résumer une étude composée d'une aussi riche matière. M. Baudry, pour mener à bien la tâche qu'il avait entreprise, a dû reprendre, du point de vue des problèmes d'origine, qui est bien le point de vue central, l'ensemble de la philosophie grecque, et, s'il n'a pas prétendu apporter des matériaux nouveaux à l'histoire de la spéculation

grecque, du moins a-t-il su, en utilisant, avec une érudition étendue et avertie, les matériaux existants, projeter des clartés nouvelles sur un sujet souvent débattu.

Les solutions possibles du problème de l'origine de l'univers n'étaient pas nombreuses, et les positions philosophiques avaient été de bonne heure occupées. Pour les uns, dont Platon, le monde actuel a commencé, mais ne finira point. Pour les autres, dont Aristote, le monde est éternel dans les deux sens. On pouvait encore soutenir que le monde n'avait pas commencé, mais qu'il aurait un terme, ou qu'il avait commencé et devrait finir : solutions qui ne semblent pas avoir retenu longuement l'attention des philosophes. En fin de compte, l'accord étant réalisé entre Platon et Aristote sur ce point que le monde ne doit pas finir, le problème en quelque sorte unique était de savoir si l'univers avait ou non commencé.

Cependant, il importe de bien comprendre quel est le sens exact de ce problème. L'hypothèse d'un commencement absolu de l'univers ou d'une création *ex nihilo* par Dieu, n'est jamais envisagée. Si Platon professe, dans le *Timée*, que le cosmos a eu un commencement, il admet aussi qu'à l'univers actuel préexistait une sorte de chaos, une « matière » désordonnée, mal définie d'ailleurs, mais qui était, malgré tout, quelque chose de réel. La « création » n'était donc rien d'autre, pour Platon, que l'action organisatrice et informatrice du Démiurge. Aristote repousse ces conceptions, qui lui paraissent encore trop mythologiques, et il s'efforce de prouver dialectiquement que le monde n'a pas et n'a pu commencer. En somme, le dialogue d'Aristote et de Platon se développe en marge du vrai problème, qui est celui de l'origine absolue de l'univers. Ce problème, comme saint Thomas le montrera avec force, n'est pas un problème de commencement ou de non-commencement temporel : que le monde soit ou ne soit pas « éternel », cela ne change rien à sa condition essentielle d'être affecté d'une contingence radicale et, par suite, de dépendre entièrement, et jusqu'au fond de l'être, de la Cause première créatrice et conservatrice. Par là, le problème était posé en termes intelligibles et était arraché à l'irritant et interminable débat des partisans et des adversaires de l'éternité.

Mais si saint Thomas, et, avec lui, nombre de penseurs chré-

tiens, ont réussi à fixer les termes du problème avec cette maîtrise et cette lucidité, il convient de noter aussi que ce fut l'un des fruits de la révélation chrétienne, qui enseigne la création *ex nihilo*. Non pas que la raison, par ses propres forces, soit incapable de s'élever à la notion de création, au sens rigoureux du terme. Mais, *en fait*, la spéculation grecque n'a pas même réussi à concevoir l'hypothèse d'une telle création. Ce point est l'un de ceux qui permettent de saisir le plus clairement de quel bénéfice, pour la raison elle-même, a été la révélation chrétienne. M. l'abbé Baudry le marque très justement en terminant son étude, et c'est bien ce qui ressort, en effet, lumineusement de l'exposé historique si consciencieux qu'il vient de nous donner. A ce titre, son ouvrage est à verser au dossier du débat sur la notion de philosophie chrétienne, auquel Etienne Gilson, avec son récent volume sur *L'Esprit de la philosophie médiévale*, vient d'apporter une magnifique contribution.

IX. C'est, en effet, le problème de la réalité et de la légitimité d'une philosophie chrétienne qui a fait l'objet des Gifford lectures (Université d'Aberdeen) de M. Et. Gilson, dont la première série a paru à la librairie Vrin sous ce titre *L'Esprit de la philosophie médiévale*.

On sait que cette question est à l'ordre du jour : depuis quelques années, elle a fait la matière de discussions nombreuses, et elle a même été évoquée dans une séance de la Société française de philosophie. Un article de M. Bréhier, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (avril-juin 1931) n'était sans doute qu'un écho du dialogue poursuivi entre lui, M. Gilson et M. Maritain à cette même séance. M. Blondel, à son tour (*Revue de Méta.* octobre-décembre 1931) a dit son mot dans le débat. D'autres travaux avaient naguère paru sur le même sujet, et il a été parlé, avec beaucoup de bienveillance, de l'un d'eux, ici même (janvier 1932, p. 107).

On s'explique les causes de cette discussion. Le renouveau thomiste contemporain devait lui donner naissance, en présentant la doctrine de saint Thomas comme un système à la fois rigoureusement philosophique et rationaliste et délibérément chrétien. Or, les penseurs qui relèvent du courant rationaliste posent en principe absolu qu'il y a et qu'il doit y avoir indépendance essentielle de la philosophie à l'égard de la Révélation, de telle sor-

te que pour eux l'expression de *philosophie chrétienne* apparaît vide de sens et même contradictoire. On ajoute que, en fait, même au moyen âge, il n'y a pas eu de philosophie chrétienne (Bréhier) : ce que l'on désigne sous cette appellation équivoque ne serait rien d'autre qu'un assemblage mal venu de lambeaux de théologie et de fragments de philosophie grecque. Jamais on ne rencontrerait un système de pensée qui fût à la fois chrétien et créateur de valeurs rationnelles. Du point de vue proprement philosophique, le christianisme aurait donc été parfaitement stérile.

Ces arguments, bien qu'ils soient historiquement indéfendables, s'expliquent cependant de la part de penseurs rationalistes : ils sont exigés par la thèse rationaliste (ce qui ne les justifie nullement, mais, en retour, met en fâcheuse posture l'a priori de cette thèse). Mais on éprouve quelque surprise à constater que des penseurs chrétiens leur font plus ou moins écho. Jadis, M. Blondel — il le rappelait récemment lui-même — avait nié avec force qu'il y eût une philosophie chrétienne. Plus récemment, des thomistes ont repris la même négation, en avouant d'une part, que la philosophie, si elle veut mériter le titre de rationnelle, ne saurait faire appel aux lumières de la révélation chrétienne, d'autre part que, en fait, si le thomisme est une vraie philosophie, et est même la seule philosophie, c'est en tant qu'il a précisé, épuré, complété l'aristotélisme sans faire appel à la foi, mais simplement en apportant plus de rigueur rationnelle que n'avait fait Aristote dans l'œuvre spéculative. Pour ces néo-scolastiques, il n'y a donc pas, non plus, de philosophie chrétienne.

Cependant, c'est un fait historique qu'il y a une philosophie chrétienne et même des philosophies chrétiennes, et ce fait, en somme, n'est rien d'autre que celui du christianisme, exerçant une influence profonde sur toute la spéculation, et jusque sur les penseurs qui s'en croient le plus indépendants. Cette réalité historique, M. Gilson s'est appliqué à la mettre en lumière, dans ce premier volume, en ce qui concerne quelques-uns des points capitaux de la recherche rationnelle : l'être et sa nécessité, la contingence de l'univers, les notions d'analogie, de causalité et de finalité, l'optimisme chrétien, la gloire de Dieu, la providence, l'anthropologie et le personnalisme chrétiens. Excellente

méthode, qui consiste d'abord à définir, souligner, préciser les éléments concrets du problème, afin de se mettre en mesure d'en fournir une solution universellement valable. Une notion de la philosophie chrétienne, puisqu'il s'agit d'une réalité historique, résultera normalement d'une enquête approfondie sur la forme et les conditions concrètes de cette réalité. Or l'étude entreprise par M. Gilson montre à l'évidence que « tout élément d'origine hellénique ou autre accueilli dans la synthèse chrétienne n'y est entré qu'en subissant une assimilation et par conséquent une transformation » (p. 213). Poser le problème en ces termes, ajoute M. Gilson, « c'est montrer immédiatement que l'on ne prétend pas faire de la philosophie chrétienne une sorte de création *ex nihilo*, sans attaches profondes avec le passé. On n'aura jamais fini de dénombrer et de classer ses sources grecques, c'est-à-dire précisément tout ce que le Christianisme a dû emprunter avant de l'assimiler. Bien plus, on peut légitimement se demander s'il y aurait jamais eu une philosophie chrétienne, si la philosophie grecque n'avait pas existé. Rien n'interdit d'imaginer un Christianisme réduit au contenu de la Bible et des Evangiles, aussi peu spéculatif que l'était demeuré le Judaïsme, et dont l'essence religieuse serait strictement identique à celle qu'il a conservée de nos jours. La philosophie, même chrétienne, n'a jamais été, n'est pas et ne sera jamais un élément nécessaire d'une doctrine de salut. Bien loin donc de nier que la pensée chrétienne doive beaucoup à la pensée grecque, il n'est que juste de dire qu'en elle, c'est la philosophie grecque, c'est-à-dire la philosophie pure et simple, qui continue. La seule question était de savoir si cette philosophie n'a pas changé d'aspect, si son développement n'a pas reçu une impulsion nouvelle, du fait qu'elle se continuait en régime chrétien. C'est précisément à cette question que la notion de philosophie chrétienne nous paraît apporter une réponse, étant bien entendu que si c'est à l'Ecriture que nous devons d'avoir une philosophie qui soit chrétienne, c'est à la tradition grecque que le Christianisme doit d'avoir une philosophie. Pas de métaphysique de l'Etre pur sans la révélation biblique, mais, aussi, sans la philosophie grecque, pas de métaphysique issue de cette révélation » (pp. 213-214).

On ne saurait mieux dire, ni mieux marquer les relations de

la révélation et de la spéculation rationnelle. Pour les faire mieux entendre, il faudrait entrer dans le détail d'un exposé admirablement précis, et si lucide et pénétrant qu'on ne voit point comment l'assentiment pourrait se refuser. M. Gilson est éminemment de la race de ces penseurs qui « forcent à comprendre ». Ici, dans une recension trop brève, nous ne pouvons que nous en tenir aux éléments formels de l'étude de M. Gilson. Mais nous soulignerons quelles conclusions résultent de ce travail quant à la notion de philosophie chrétienne. Le premier chapitre de l'ouvrage les suggère comme une hypothèse que la description historique aura à vérifier, et qu'elle vérifie en effet. Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne ? « Pour qu'une philosophie mérite vraiment ce titre, écrit M. Gilson, il faut que le surnaturel descende, à titre d'élément constitutif, non dans sa texture, ce qui serait contradictoire, mais dans l'œuvre de sa constitution. J'appelle donc philosophie chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison » (p. 39). La philosophie chrétienne consiste donc en un effort constant de la vérité crue « pour se transformer en vérité sue » ; cet effort « c'est vraiment la vie de la sagesse chrétienne, et le corps des vérités rationnelles que cet effort nous livre, c'est la philosophie chrétienne elle-même » (p. 38). Aussi devons-nous conclure que la notion de philosophie chrétienne « ne correspond pas à une essence simple susceptible de recevoir une définition abstraite ; elle correspond bien plutôt à une réalité historique concrète dont elle appelle la description. Elle n'est que l'une des espèces du genre philosophie et contient dans son extension les systèmes de philosophie qui n'ont été ce qu'ils furent que parce qu'il a existé une religion chrétienne et qu'ils en ont volontairement subi l'influence. En tant que réalités historiques concrètes, ces systèmes se distinguent les uns des autres par leurs différences individuelles, en tant que formant une espèce, ils présentent des caractères communs qui autorisent à les grouper sous une même dénomination » (p. 39).

Nous pensons que ces observations mettent parfaitement au point les éléments du problème. Elles soulignent cette vérité qu'il n'y a pas seulement des philosophes chrétiens, qui auraient accidentellement et comme passivement subi l'influence de la

révélation, mais une manière de philosopher, qui consiste à faire appel volontairement au concours extrinsèque, mais réel, de la révélation, dans l'intérêt même de la recherche rationnelle. Que cela ne soit pas contraire à la notion de philosophie, on peut le montrer à l'encontre à la fois des rationalistes et de quelques néo-scolastiques, et M. Gilson le fait excellemment. En tout cas, c'est d'abord un fait historique, que M. Gilson a parfaitement mis en lumière. Tant qu'on n'aura pas ruiné la légitimité du passage « ab actu ad posse », l'évidence de la possibilité d'une philosophie à la fois vraiment rationnelle et vraiment chrétienne, s'imposera à tous les esprits ouverts à l'histoire.

X. Cependant, M. M. Blondel, dans son récent ouvrage, *Le Problème de la Philosophie catholique*, en discutant la valeur et la portée de l'argumentation *historique* de M. Gilson, estime que M. Gilson reste bien en-deçà de ce qu'exigerait un sentiment plus compréhensif et plus juste de la nature d'une philosophie catholique[1]. L'essentiel de sa critique revient à contester la légitimité d'une distinction formelle de l'ordre philosophique et de l'ordre chrétien, entendue comme celle de deux blocs « aux contours arrêtés et impénétrables » ; distinction où M. Blondel ne veut voir qu'une vue toute notionnelle et superficielle. La position de M. Gilson n'aboutirait à rien de moins qu'à rendre inintelligible le tableau historique des influences de la pensée chrétienne sur la spéculation philosophique, car, comment une philosophie qui, par hypothèse, ne serait que rationnelle et conceptuelle, pourrait-elle devoir quoi que ce soit à ce qui, par hypothèse aussi, est irrationnel et au delà de tout concept : entre ces deux choses hétérogènes, comment des rapports d'influence auraient-ils pu se produire ? Et si, de fait, ces rapports ont existé, ne va-t-on pas être obligé de choisir entre deux suppositions également inadmissibles, à savoir : ou bien la philosophie chrétienne, en s'incorporant des données dogmatiques, les déchristianise vraiment, puisqu'elle les rationalise, — ou bien, les données spécifiquement chrétiennes sont conçues comme gardant, au sein

1. M. Blondel préfère dire *philosophie catholique* plutôt que *philosophie chrétienne* : la première expression est, dit-il, à la fois plus compréhensive et plus restrictive, puisque, d'une part, le terme de *catholique* s'applique à l'universalité des âmes de bonne foi qui participent à l'âme de l'invisible Eglise, et que, d'autre part, le catholicisme réussit seul à spécifier ce qui est surnaturellement chrétien.

même de la philosophie, leur caractère surnaturel, et c'est alors la philosophie qui a à subir une intrusion injustifiable d'éléments étrangers à sa raison formelle.

Que faudrait-il donc ? Il faudrait, si, comme on l'affirme, la révélation surnaturelle est génératrice de raison, qu'on nous montrât d'abord comment la raison, « loin de tout stabiliser en concepts clos, découvre en elle des besoins que la nature ne satisfait point, un inachevé, toujours naturellement inachevable et cependant incoerciblement avide d'achèvement » (p. 135). « Ni dépendance, ni indépendance, ni simple juxtaposition de l'ordre rationnel et de l'ordre chrétien ; mais une sorte d'hétérogénéité dans la compénétration et de symbiose dans l'incommensurabilité même, c'est là ce que déjà Clément d'Alexandrie cherchait à préciser sous le nom de philosophie nouvelle selon le Christ, ce que les développements ultérieurs de la spéculation enrichissent et éclairent peu à peu » (p. 145). Et c'est là, ajoute M. Blondel, malgré tant d'interprétations matérialisantes, l'idée animatrice du thomisme lui-même : « Puissance et impuissance de la raison, *in divinis multum deficiens*, élan invincible et frustré de la nature, distinction réelle de l'essence et de l'existence en toute créature, impossibilité de naturaliser le surnaturel en quelque être créé que ce soit et si élevé qu'on le conçoive, par conséquent place vide, naturellement incomblée et incomblable, mais naturellement « concevable »..., bref, élimination radicale du rationalisme clos et saturé, du naturalisme étale et satisfait, de la philosophie séparée et stabilisée en elle-même, voilà l'idée animatrice et dominatrice de cette grande doctrine » p. 146).

Comme toujours, ces pages si riches de M. Blondel, et animées d'une si ardente conviction, donnent beaucoup à réfléchir. Il y aurait lieu d'en suivre pas à pas l'argumentation. Ici, pour nous borner à l'essentiel, nous remarquerons seulement, d'une part, que les objections adressées à M. Gilson ne nous paraissent pas fondées, et, de l'autre, que M. Gilson, sans aucun doute, même sans sortir de son système « notionnel », pourrait donner satisfaction à toutes les justes exigences de M. Blondel.

M. Blondel, en effet, a essayé, on l'a vu, d'enfermer M. Gilson en un dilemme, qui, comme il arrive souvent, n'est pas si rigoureux qu'il ne laisse une porte de sortie. Ou l'apport chrétien à la philosophie, dit-il, est tout rationnel, et comment le

dire chrétien, — ou il est spécifiquement chrétien, donc surnaturel, et comment parler encore de philosophie ? La réponse est simple : l'apport chrétien à la philosophie est surnaturel par son origine, à savoir en tant qu'il est impliqué dans la révélation, mais rationnel par sa nature. — Quant à donner pour fin ou pour résultat à la philosophie catholique de détacher la raison de sa propre et orgueilleuse suffisance, de creuser en l'homme à la fois le sentiment de son indigence et celui de la présence en lui d'un désir et d'une exigence, inefficace sans doute, sans un secours absolument gratuit, mais réels, de l'ordre surnaturel, — nous ne croyons pas que M. Gilson s'y refuse, et nous ne voyons pas, en tout cas, ce qui, dans sa position propre, pourrait justifier ce refus. Lorsque, en 1930, dans la *Revue thomiste*[1], nous avons nous-même abordé le problème de la philosophie chrétienne, nous avons eu soin de marquer, en citant la parole de Tertullien sur « l'âme naturellement chrétienne », que les vérités rationnelles « reçoivent de la foi chrétienne un achèvement, gratuit sans doute, et inaccessible à la raison, mais néanmoins obscurément attendu » et que c'est le rôle de la philosophie chrétienne de rendre plus intensément désirable et plus évidemment nécessaire. Aussi ajoutions-nous : « Quiconque professe les grandes vérités rationnelles, la foi déjà investit son cœur. »

Bref, nous ne pensons pas que la position si légitimement défendue par M. Blondel puisse rencontrer d'objections sérieuses. Le reproche d'identifier dans le concret les deux ordres distincts de la foi et de la raison ne pourrait jamais être, au plus, qu'un procès de tendance, destiné à définir, non un défaut réel, mais un risque, inhérent à la tentative de M. Blondel, d'opérer le passage à la limite. Ce danger, M. Blondel, dans les premières pages de son ouvrage, destinées à refaire, en traits rapides, l'histoire de sa pensée, a bien montré que, s'il l'avait côtoyé, il avait cependant toujours su l'éviter. L'important serait, maintenant, qu'il fît effort pour s'écarter, de son côté, d'un certain « notionalisme » : nous ne sommes pas sûr, en ef-

1. *Hellénisme et christianisme*, Rev. thomiste, nov.-déc. 1930. Cette étude constitue la conclusion du volume paru en 1931 (Vrin), *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*. Les textes cités ci-dessous se trouvent à la page 178 du volume.

fet, que la discussion instituée avec M. Gilson ne relève pas, pour une part, de ce « notionalisme » contre lequel M. Blondel a élevé souvent de justes protestations.

R. Jolivet,
professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

INFORMATIONS

NOTES ET DOCUMENTS

I. Sur l'affaire des « Documents nationaux »

Plus ou moins régulièrement, nos confrères reçoivent ces pamphlets anonymes, auxquels ils font sans doute la seule réponse qu'ils méritent : savoir de les mettre au panier. Quelques-uns pourtant soulèvent des questions de principe devant lesquelles il est peut-être bon de ne point paraître désarmé. C'est ce qu'a pensé l'un de nos amis en nous communiquant le texte de la lettre qu'il adressait naguère à la Direction. Nous avons cru qu'elle ne manquerait pas d'intéresser nos lecteurs.

... 31 juillet 1932.

Monsieur le Directeur,

A deux reprises, au cours de l'année scolaire qui vient de s'écouler, j'ai reçu par vos soins un exemplaire des « *Documents nationaux* », savoir les deux fascicules relatifs au cardinal Billot. Je me devais de vous en accuser réception.

Comme je ne me reconnais pas d'autre titre à cet envoi que ma qualité de professeur de théologie, j'ai pensé que vous aviez voulu par là contribuer à l'éclaircissement de mes idées sur des

problèmes qui relèvent précisément de mon ministère professionnel. Je ne me suis donc pas contenté d'admirer l'empressement avec lequel vous exploitez à vos fins la mémoire de l'ex-cardinal : je me suis efforcé d'entrer de mon mieux dans la question doctrinale sur laquelle vous m'invitez à réfléchir.

En dépit de ma bonne volonté, vous voudrez bien me permettre de vous dire que certaines difficultés persistant dans mon esprit et m'excuser de vous les soumettre. Sans m'arrêter longtemps à vous demander quelles raisons vous autorisent à décerner au cardinal Billot l'honneur d'être le plus grand de nos théologiens ou à considérer comme une approbation sans réserve de vos thèses un écrit de circonstance qui comporte difficilement, pour un exégète impartial, une pareille extension, je vais tout de suite à l'essentiel.

Pour justifier une certaine casuistique de l'obéissance, vous posez la grave question de l'autorité, de ses conditions et de ses droits. Sur quoi je vous serais reconnaissant de bien vouloir m'expliquer :

1° Au nom de quels principes une décision de l'autorité compétente n'impose le devoir de la soumission que sous la réserve expresse d'être exempte d'erreur, et comme telle par la conscience de ceux à qui elle s'adresse ;

— Subsidiairement comment il faut apprécier, de ce chef, la valeur des actes de l'autorité militaire, par exemple, ou seulement du législateur civil ;

2° Depuis quand et pour quels motifs la suprême autorité dans l'Eglise et, à votre point devue, l'infaillibilité nécessaire pour la responsabilité du bien général sont passées du pape à l'un de ses inférieurs ;

— Spécifiquement au théologien, fût-il encore plus illustre, que fut le cardinal Billot.

Avant d'être acquis à vos convictions, j'aurais besoin d'être éclairé sur ces deux points capitaux. J'espère, puisque vous avez bien voulu m'adresser vos publications, que vous aurez à cœur de porter jusque-là votre effort.

Dans cet espoir, je vous prie, Monsieur, d'agréer, etc...

A quoi notre correspondant d'ajouter qu'il n'a pas reçu la moindre réponse. Nos lecteurs, sans nul doute n'en seront pas plus étonnés que lui.

II. Une nouvelle Histoire de l'Eglise en Allemagne[1]

Depuis longtemps existait en allemand une importante *Histoire de l'Eglise* écrite du point de vue catholique et offrant les meilleures garanties scientifiques. Elle avait été publiée, dès 1876, par Joseph Hergenröther, un historien de grande valeur, dont la réputation avait été établie, dès 1867, par une œuvre très remarquable sur *Photius et le schisme grec ;* ce fut peu après son apparition, en 1879, que, voulant reconnaître les exceptionnelles qualités de son auteur, Léon XIII le nomma cardinal et lui confia ensuite la direction des Archives Vaticanes. *L'Histoire de l'Eglise* fut à ce point bien accueillie qu'une nouvelle édition ne tarda pas à être nécessaire. Une troisième parut de 1884 à 1886 soigneusement revisée, corrigée et enrichie des derniers résultats des recherches scientifiques. Après la mort du cardinal Hergenröther survenue en 1890, son ouvrage continua à jouir du même succès. Le savant professeur d'histoire ecclésiastique de l'Université de Fribourg en Suisse et directeur de l'Institut d'archéologie chrétienne à Rome, Mgr Kirsch en prépara de nouvelles éditions : une quatrième commença en 1902 et elle était à peine achevée en 1909, qu'une cinquième était entreprise. Après la guerre, une sixième voyait le jour : pour des raisons d'économie, aucun changement ne fut apporté au texte, mais un supplément bibliographique lui fut annexé. Elle fut bientôt épuisée de nouveau.

La question d'une nouvelle édition se posa. La valeur de l'œuvre du cardinal Hergenröther était grande ; mais pouvait-on encore se contenter de la reproduire, quitte à l'amender en quelques points. Les études historiques avaient fait de tels progrès depuis cinquante ans ! Tant de documents ignorés ou mal connus avaient été utilisés, tant de problèmes renouvelés ! Mgr Kirsch pensa qu'une transformation profonde s'imposait. Il partagea la tâche avec des collaborateurs. Tandis qu'il se réservait le premier volume comprenant l'histoire du christianisme jusqu'au VIIe siècle, il chargeait M. Joseph Greven, professeur à Bonn, du second consacré au Moyen âge ; le troisième volume, confié à

1. KIRSCH. Dr Johann. Peter, *Kirchengeschichte* unter Mitwirkung von Andreas Bigelmair, Josef Greven, und Andreas Veit herausgekeben. Tome I, *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1930. In-8, XX-876. Prix : 25 mks. 50.

M. Bigelmair, de Wurzbourg, exposerait la crise de la Renaissance et de la Réforme jusqu'au milieu du XVIIe siècle ; M. André Veit, de Fribourg-en-Brisgau, conduirait dans le quatrième volume l'histoire de l'Eglise depuis les traités de Westphalie jusqu'à nos jours. Le programme tracé a commencé de s'exécuter ; déjà il a été dit ici comment M. Veit l'avait rempli pour la seconde partie du XVIIe siècle et tout le XVIIIe siècle dans le premier fascicule du tome IV publié en 1930[1].

Dans le même temps paraissait le tome premier, dû à Mgr Kirsch, un volume de plus de neuf cents pages. S'ouvrant sur la description de la situation religieuse et morale des mondes païen et juif à l'avènement de Notre Seigneur, il se termine, à la fin du VIIe siècle, sur les premières conquêtes de l'Islam, la nouvelle religion qui n'arrêta pas seulement la religion chrétienne dans son expansion, mais la fit reculer. Comme dans l'œuvre du cardinal Hergenröther dont Mgr Kirsch se montre plus dépendant que M. Veit, une large place est faite à l'histoire intérieure comme à l'histoire extérieure de l'Eglise ; l'auteur y insiste très justement sur le développement dogmatique, les controverses qui s'élevèrent, les hérésies qui surgirent, les institutions disciplinaires, liturgiques qui se fixèrent.

La principale originalité du livre est sa bibliographie entièrement remise à jour. Des ouvrages indiqués dans les éditions précédentes ceux qui ne sont plus utilisables aujourd'hui, ont entièrement disparu ; ainsi place a été faite à de nouvelles publications qui sont signalées, soit dans les notes, au bas des pages, soit à la fin du volume où elles sont groupées par paragraphes avec des renvois au texte. Cette disposition a permis d'insérer dans la bibliographie des travaux qui paraissaient dans le temps même où s'imprimait le volume. Ajoutons qu'a été très développée la bibliographie des sources de l'histoire de l'Eglise et des sciences auxiliaires.

Ces renseignements bibliographiques très abondants — à peine peut-on regretter ici et là une omission d'importance[2] — font de

1. *Revue Apologétique*, février 1932, p. 210.
2. Si, par exemple, p. 15, est indiquée la nouvelle édition du *Manuel de diplomatique* de A. GIRY, je n'y ai pas découvert le *Manuel de diplomatique française et pontificale* de M. A. DE BOÜARD paru à Paris, chez Picard, en 1929. — P. 845 ou 848, n'eut-il pas fallu citer E. LESNE, *Histoire de la Propriété ecclésiastique*, tome I, époque romaine et mérovingienne. Paris-Lille, 1910.

cette *Histoire de l'Eglise*, que Mgr Kirsch publie sous sa seule signature, un précieux instrument de travail pour ceux qui lisent l'allemand. Nous ne doutons pas qu'elle ait le même succès que la précédente. Nous n'avons d'autre vœu à exprimer que celui de voir s'achever bientôt une œuvre qui, comme celle qu'elle remplace, rendra de signalés services.

A. L.

PETITE CORRESPONDANCE

I. — A PROPOS D'UNE REVUE

Q. — *Que penser de la Revue Notre temps?*

R. — Cette Revue dirigée par Jean Luchaire est l'organe des « jeunes équipes » (Cf. R. A., sept. 1930, pp. 336 et suiv.). Elle se distingue notamment par son ardeur à promouvoir les solutions les plus nettes dans le domaine international. Bien qu'elle compte quelques catholiques dans sa rédaction, cette revue préconise une politique correspondant aux programmes des partis de gauche jusqu'au socialisme inclusivement. Les collaborateurs de Notre temps s'abstiennent généralement de tout sectarisme anticlérical, sectarisme qu'ils tiennent pour périmé. On s'en réjouirait d'autant plus volontiers que leurs vues concernant l'arbitrage international rejoignent les nôtres, si leur libéralisme prétendu réaliste n'impliquait une fâcheuse méconnaissance des problèmes religieux. Je note dans le numéro du 16 octobre 1932 un article favorable à l'introduction des lois laïques en Alsace-Lorraine. Si *Notre temps* mérite de ne pas nous laisser indifférents, il va sans dire que cette Revue appelle de graves réserves.

E. D.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

PARIS. — SOC. GÉN. D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION, 17, RUE CASSETTE.

Supplément à la « Revue Apologétique » du 5 mars 1933.

TABLES DU TOME LV[e]

Juillet à Décembre 1932

I. — Table des sommaires

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE JUILLET 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'AOUT 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE SEPTEMBRE 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO D'OCTOBRE 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE NOVEMBRE 1932.

SOMMAIRE DU NUMÉRO DE DÉCEMBRE 1932.

II. — Table par noms d'auteurs.

A

B

C

D

E

G

J

L

M

N

P

R

T

V

III. — Table des articles par matières

A

B

C

D

E

F

H

J

L

M

N

P

IV. — Table des ouvrages recensés

A

B

C

D

E

F

G

H

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

V

W

Y

Z

V. — Table des Revues analysées.

Le Gérant : GABRIEL BEAUCHESNE.

Paris. — Soc. Gén. d'Imp. et d'Ed., 17, rue Cassette.